

हिन्दी समिति ग्रन्थमाला-१६

दर्शन-संग्रह

[भारतीय दर्शन का सामान्य विवरण]

लेखक

डॉ० दीवानचन्द

प्रकाशन शाखा, सूचना विभाग

उत्तर प्रदेश

प्रथम संस्करण

१९५८

मूल्य

साढ़े चार रुपये

मुद्रक

सम्मेलन मुद्रणालय, प्रयाग

प्रकाशकीय

भारत की राजभाषा के रूप में हिन्दी की प्रतिष्ठा के पश्चात् यद्यपि इन देश के प्रत्येक जन पर उनकी समृद्धि का दायित्व है, किन्तु इन्होंने हिन्दी भाषा-भाषी क्षेत्रों के विशेष उत्तरदायित्व में किन्नी प्रकार की कमी नहीं आती। हमें सविधान में निर्यागित अवधि के भीतर हिन्दी को न केवल सभी राज-कार्यों में व्यवहृत करना है, उसे उच्चतम शिक्षा के माध्यम के लिए भी परिपुष्ट बनाना है। इनके लिए अपेक्षा है कि हिन्दी में वाङ्मय के सभी अवयवों पर प्रमाणित ग्रन्थ हो और यदि कोई व्यक्ति केवल हिन्दी के माध्यम से ज्ञानार्जन करना चाहे तो उसका मार्ग अवरोध न रह जाय।

उसी भावना ने प्रेरित होकर उत्तर प्रदेश शासन ने अपने शिक्षा विभाग के अन्तर्गत साहित्य को प्रोत्साहन देने और हिन्दी के ग्रन्थों के प्रणयन की एक योजना परिचालित की है। शिक्षा विभाग की अवधानता में एक हिन्दी परामर्श समिति की स्थापना की गयी है। यह समिति विगत वर्षों में हिन्दी के ग्रन्थों को पुष्कृत करने साहित्यकारों का उत्साह बढ़ाती रही है और अब इसने पुष्कक प्रणयन का कार्य आरम्भ किया है।

समिति ने वाङ्मय के सभी अंगों के सम्बन्ध में पुष्ककों का लेखन और प्रकाशन कार्य अपने हाथ में लिया है। इनके लिए एक पंच-वर्षीय योजना बनायी गयी है जिससे अनुसार ५ वर्षों में ३०० पुष्ककों का प्रकाशन होगा। इस योजना के अन्तर्गत प्रायः वे नए विषय ले लिये गये हैं जिन पर समार के किन्नी भी उपनिर्गोच साहित्य ने ग्रन्थ प्राप्त है। इन बात का प्रयत्न किया जा रहा है कि इनमें से प्रथमिकता उनी विषय ल्यवा उन विषयों को ले जाय जिनकी हिन्दी में नितान्त कमी है।

प्रदेशीय सरकार द्वारा प्रकाशन का कार्य आरम्भ करने का यह आशय नहीं है कि व्यवसाय के रूप में यह कार्य हाथ में लिया गया है। हम केवल ऐसे ही ग्रन्थ प्रकाशित करना चाहते हैं जिनका प्रकाशन कतियप कारणों से अन्य स्थानों से नहीं हो पाता। हमारा विश्वास है कि इस प्रयास को सभी क्षेत्रों से सहायता प्राप्त होगी और भारती के भण्डार को परिपूर्ण करने में उत्तर प्रदेश का शासन भी किञ्चित् योगदान देने में समर्थ होगा।

भगवती शरण सिंह

सचिव

हिन्दी परामर्श समिति

प्रस्तावना

(१) मित्र को पराजित करने के बाद, जूलियस सीज़र ने मित्रवानियों को वावत कहा—“यह लोग पुस्तकों की सहायता से जीवन को स्वप्न में व्यतीत कर देते हैं, जीना नहीं जानते।” भारतवासियों को वावत भी कुछ विदेशियों का ख्याल ऐसा ही है। जब वे हमें ‘दार्शनिकों की जाति’ कहते हैं, तो यह सम्मान के नहीं, अपितु तिरस्कार के शब्द होते हैं। कुछ वर्ष पहले जापानी कहते थे कि भारतवामी राजनीतिक निर्वाण की अवस्था में हैं।

दार्शनिक विवेचन मस्तिष्क का काम है। यदि उज्ज्वल मस्तिष्क के साथ पवित्र हृदय और वलिष्ठ बाहु विद्यमान नहीं होते, तो यह मस्तिष्क का दोष नहीं। प्राचीन भारत में जो पैतृक सम्पत्ति हमें प्राप्त हुई है, उसमें भारतीय दर्शन एक अनमोल भाग है। विदेशी शासन के कारण हम इसकी ओर पर्याप्त ध्यान नहीं दे सके, अब तो इसकी ओर उदामीन रहने का कोई कारण नहीं।

(२) पश्चिमी दर्शन के अध्ययन की सुगम नीति उसके इतिहास का अध्ययन है, दर्शन का इतिहास मानव जाति के निरन्तर विवेचन की कथा ही है। पश्चिम में यह विवेचन दो टाई महसूस वर्षों में एक धारा के रूप में चलता आया है। भारत में स्थिति भिन्न है, यहाँ आरम्भ के कुछ काल बाद ही विवेचन-धारा कई उपधाराओं में बँट गयी, और यह उपधाराएँ नाश-नाश चलती रही हैं। इन उपधाराओं की हान्य में हम विकान को देगते हैं, परन्तु एक धारा के रूप में यहाँ दर्शन का इतिहास विद्यमान नहीं। जो विद्वान् ‘भारतीय दर्शन का इतिहास’ लिखते हैं, वे बान्धव में विविध शाखाओं पर निबन्ध ही लिखते हैं।

(३) भारतीय दर्शन के सम्बन्ध में तीन युग प्रसिद्ध हैं। पहला युग उपनिषद् काल है। उपनिषदों में अनेक विषयों पर विचार किया गया है, परन्तु उपनिषद दर्शन नहीं, ये दर्शनों को विवेचन-नामघी देती हैं। उनमें अनेक विचार धुल्ले हुए मिलते हैं। दूसरे युग में दर्शनों ने इन विचारों को स्फटिकों के रूप में पेश किया। प्रत्येक दर्शन-शाखा ने अपने लिए विषय-क्षेत्र चुना और उनके सम्बन्ध में उपनिषदों के विचारों को विस्तृत किया। उन्होंने शैली में भी परिवर्तन किया; तो कुछ गहनता था, गूँथों में रत्ना, और उने प्रमाणित करने का यत्न किया। उनके लिए आश्चर्य

प्रदेशीय सरकार द्वारा प्रकाशन का कार्य आरम्भ करने का यह आशय नहीं है कि व्यवसाय के रूप में यह कार्य हाथ में लिया गया है। हम केवल ऐसे ही ग्रन्थ प्रकाशित करना चाहते हैं जिनका प्रकाशन कतियप कारणों से अन्य स्थानों से नहीं हो पाता। हमारा विश्वास है कि इस प्रयास को सभी क्षेत्रों से सहायता प्राप्त होगी और भारती के भण्डार को परिपूर्ण करने में उत्तर प्रदेश का शासन भी किञ्चित् योगदान देने में समर्थ होगा।

भगवती शरण सिंह

सचिव

हिन्दी परामर्श समिति

प्रस्तावना

(१) मित्र को पराजित करने के बाद, जूलियन नीजर ने मित्रवानियों की वावत कहा—“यह लोग पुस्तकों की सहायता से जीवन को स्वप्न में व्यतीत कर देते हैं, जीना नहीं जानते।” भारतवानियों की वावत भी कुछ विदेशियों का ख्याल ऐसा ही है। जब वे हमें ‘दार्शनिकों की जाति’ कहते हैं, तो यह सम्मान के नहीं, अपितु निरस्कार के शब्द होते हैं। कुछ वर्ष पहले जापानी कहते थे कि भारतवर्षी राजनीतिक निर्वाण की अवस्था में हैं।

दार्शनिक विवेचन मस्तिष्क का काम है। यदि उज्ज्वल मस्तिष्क के साथ पवित्र हृदय और चलिष्ठ बाह्य विद्यमान नहीं होते, तो यह मस्तिष्क का दोष नहीं। प्राचीन भारत में जो पैतृक सम्पत्ति हमें प्राप्त हुई है, उनमें भारतीय दर्शन एक अनमोल भाग है। विदेशी शासन के कारण हम इनकी ओर पर्याप्त ध्यान नहीं दे सके, अब तो इसकी ओर उदामीन रहने का कोई कारण नहीं।

(२) पश्चिमी दर्शन के अध्ययन की सुगम नीति उनके इतिहास का अध्ययन है, दर्शन का इतिहास मानव जाति के निरन्तर विवेचन की कथा ही है। पश्चिम में यह विवेचन दो ढाई सहस्र वर्षों में एक धारा के रूप में चलता आया है। भारत में स्थिति भिन्न है, यहाँ आरम्भ के कुछ काल बाद ही विवेचन-धारा कई उपधाराओं में बँट गयी, और वह उपधाराएँ नाव-नाव चलती रही हैं। उन उपधाराओं की हालत में हम विकास को देखते हैं, परन्तु एक धारा के रूप में यहाँ दर्शन का इतिहास विद्यमान नहीं। जो विद्वान् ‘भारतीय दर्शन का इतिहास’ लिखते हैं, वे बान्धव में विविध धाराओं पर निबन्ध ही लिखते हैं।

(३) भारतीय दर्शन के सम्बन्ध में तीन युग प्रसिद्ध हैं। पहला युग उपनिषद् काल है। उपनिषदों में अनेक विषयों पर विचार किया गया है, परन्तु उपनिषदों दर्शन नहीं, ये दर्शनों को विवेचन-साधनों देती हैं। इनमें अनेक विचार पुष्टे हुए मिलते हैं। दूसरे युग में दर्शनों ने इन विचारों को स्फटिकों के रूप में पग किया। प्रत्येक दर्शन-शास्त्र ने अपने लिए विशिष्ट क्षेत्र चुना और उसके सम्बन्ध में उपनिषदों के विचारों को विस्तृत किया। उन्होंने सीढ़ी में भी पवित्रतम स्थित, जो कुछ करना था, सूत्रों में कहा और उसे प्रमाणित करने का यत्न किया। उनके लिए आश्रय

था कि हर एक शाखा स्पष्ट शब्दों में बताये कि वह किन प्रमाणों को स्वीकार करती है। एक शाखा ने तो प्रमाण के विश्लेषण को अपना प्रमुख विषय बनाया। भारत के दर्शनो में सांख्य और योग, न्याय और वैशेषिक, पूर्व और उत्तर मीमांसा एक दूसरे के बहुत निकट हैं। तीसरे युग में इन दर्शनो पर भाष्य लिखे गये और फिर उन भाष्यों पर भाष्य लिखे गये। यह सिलसिला जारी रहा और इसके फलस्वरूप स्वतन्त्र विचार एक तरह से समाप्त ही हो गया। एक और परिणाम यह हुआ कि मूल सिद्धान्त भाष्यों के तले दब गया। आजकल वेदान्त वादरायण का सिद्धान्त नहीं, अपितु शंकराचार्य का मत है, पूर्व मीमांसा की व्याख्या में जैमिनि पीछे पड़ गया है, प्रभाकर और कुमारिल आगे आ गये हैं। यही अवस्था अन्य शाखाओं की है।

(४) वर्तमान पुस्तक में मैंने अपने अध्ययन को मूल ग्रन्थों तक सीमित रखा है, भाष्यकारों को एक ओर रहने दिया है। इसके फलस्वरूप अपने समाधान में मैं कहीं-कहीं परम्परा से दूर हो गया हूँ। दार्शनिक विवेचन का तो तत्त्व ही यह है कि विवेचन करनेवाला अपनी प्रतिक्रिया को प्रकट करे। मेरी प्रतिक्रिया एक ऐसे व्यक्ति की प्रतिक्रिया है, जिसने साधारण आधुनिक शिक्षा प्राप्त की है, और उसके साथ भारतीय दर्शन के मूल ग्रन्थों को पढ़ा है। जो कुछ मुझे सूझा है, उसे कह दिया है। आठवें अध्याय में अपने चुनाव के मार्ग से ज़रा हटा हूँ। अध्याय का शीर्षक ही इसका सूचक है। कपिल, कणाद आदि के जीवन की बाबत हम उनके नामों से अधिक बहुत कम जानते हैं, बुद्ध की हालत में स्थिति भिन्न है, इसलिए बुद्ध भी अध्याय में विद्यमान हैं। बौद्ध दर्शन के सम्बन्ध में भी बुद्ध की अपनी शिक्षा को सीमा नहीं बनाया, क्योंकि जो कुछ बौद्ध दर्शन के नाम से प्रसिद्ध है, उसका अधिक भाग बुद्ध के बहुत पीछे विकसित हुआ। अन्तिम अध्याय भगवद्गीता की शिक्षा का संक्षिप्त विवरण है।

६३, छावनी, कानपुर

दीवानचन्द

विषय-सूची

१. उपनिषद्	१
२. सांख्य दर्शन	३०
३. योग दर्शन	६६
४. न्याय दर्शन	१०९
५. वैशेषिक दर्शन	१५८
६. पूर्व मीमांसा	१८५
७. उत्तर मीमांसा	२०१
८. बुद्ध और बौद्ध दर्शन	२३२
९. भगवद्गीता	२५५

दर्शन-संग्रह

दर्शन-संग्रह

उपनिषद्

१. सामान्य विवरण

भारत के साहित्य में उपनिषदों का विशेष स्थान है। यह वेद के ज्ञान-भाग का व्याख्यान हैं। कुछ लोग तो इनको इतना महत्त्व देते हैं कि इन्हें वेद का अंश ही समझते हैं।

‘उपनिषद्’ का अर्थ निकट बैठना है। जब दो मनुष्य एक दूसरे के निकट बैठते हैं तो वह ऐसी बातें भी कर सकते हैं, जिन्हें वह दूसरों से गुप्त रखना चाहते हैं। इसलिए ‘उपनिषद्’ शब्द रहस्य के अर्थ में भी लिया जाता है। एक पग आगे बढ़ें तो उपनिषद् वह रहस्य है, जो तात्त्विक विवेचन का विषय है।

उपनिषद् किसी एक पुस्तक का नाम नहीं, यह प्राचीन साहित्य की एक शाखा है। इस शाखा के अन्तर्गत अनेक पुस्तकें आती हैं, जो विविध समयों पर लिखी गयीं। इनमें कुछ गद्य में हैं, कुछ में गद्य और पद्य मिले हैं, और कुछ पद्य में हैं। इसी क्रम में इन्हें प्राचीन, मध्यकालीन और नवीन समझा जाता है। काल-क्रम निश्चित करने के लिए भाषा, समाधान-शैली और विषय को भी ध्यान में रखा जाता है।

जो पुस्तकें उपनिषदों के नाम से प्रसिद्ध हैं, उनकी संख्या १०० से ऊपर है, परन्तु प्रामाणिक उपनिषदों की संख्या थोड़ी ही है। इस श्रेणी में वे उपनिषदें आती हैं, जो साम्प्रदायिकता से विमुक्त हैं और जिन पर शंकराचार्य ने भाष्य किया है। इनके नाम ये हैं—

ईश, केन, कठ, प्रश्न, मुण्डक, माण्डूक्य, तैत्तिरीय, ऐतरेय, छान्दोग्य, बृहदारण्यक, श्वेताश्वतर। कुछ लोग कौपीतकी को भी इनमें सम्मिलित करते हैं।

ईश उपनिषद् जो अपने प्रथम पद के कारण इस नाम से प्रसिद्ध है, तनिक भेद के साथ यजुर्वेद का अन्तिम अध्याय ही है। इसमें केवल १८ मन्त्र हैं, परन्तु उपनिषदों में इसका स्थान सर्वोच्च है।

अन्य उपनिषदों में बृहदारण्यक प्रमुख है। यह गद्य में है। पाँचवें अध्याय का अन्तिम (१५वाँ) ब्राह्मण ईश उपनिषद् के अन्तिम चार मन्त्रों का उद्धरण ही है।

इस उपनिषद् के छ अध्याय हैं। दूसरे, चौथे और फिर छठे अध्याय के अन्त में 'वर्ण' (सिद्धान्त-शिक्षा की परम्परा) विद्यमान है। आम तौर पर ऐसी सूची पुस्तक की समाप्ति का चिह्न होती है। याज्ञवल्क्य ने आश्रम-परिवर्तन के समय जो उपदेश अपनी पत्नी को दिया, वह थोड़े भेद के साथ दूसरे और चौथे अध्याय में एक ही शब्दों में मिलता है। उपनिषदों में वाक्, घ्राण, चक्षु, श्रोत्र और मन की अपेक्षा मुख्य-प्राण को कई स्थानों में श्रेष्ठ बताया है। बृहदारण्यक में यह विषय तीनों भागों में विद्यमान है, और समाधान एक-सा ही है। सम्भव है, उपनिषद्कार ने भिन्न समयों पर तीन रचनाएँ की हों, और पीछे तीनों मिलकर एक उपनिषद् के रूप में प्रसिद्ध हो गयी हों।

बृहदारण्यक में कई सवाद आते हैं। याज्ञवल्क्य इनमें प्रमुख वक्ता है। जनक का राजमहल दार्शनिक विचार का स्थान था।

छान्दोग्य उपनिषद् में भी बहुत सवाद है। इनमें सनत्कुमार, आरुणि आदि विचारकों से हमारी भेंट होती है। इस उपनिषद् में तात्त्विक विचार के साथ कर्म-काण्ड भी प्रमुख विषय है।

छोटी उपनिषदों में, 'मुण्डक', 'कठ' और 'प्रश्न' एक त्रिक बनाती हैं। इनका विषय, विचार-शैली और भाषा एक दूसरे से मिलती है। इन तीनों में 'मुण्डक' पुरानी समझी जाती है, 'कठ' हमें आदर्श जिज्ञासु नचिकेता से परिचित कराती है। नचिकेता ने स्वयं यम के पास पहुँचकर उससे आत्मा के अमरत्व की वावत पूछा। प्रश्न उपनिषद् में छ जिज्ञासु पिप्पलाद के पास जाते हैं और उससे अपने-अपने प्रश्न का उत्तर पूछत हैं।

केन उपनिषद् अपने पहले पद के कारण इस नाम से प्रसिद्ध है। इसमें आत्मा और परमात्मा विचार का विषय है।

तैत्तिरीय और ऐतरेय एक जोड़ा है। तैत्तिरीय में शिक्षा पर भी विचार किया है। इसी में वे आदेश भी मिलते हैं, जिन्हें आजकल भारत के कुछ विश्वविद्यालयों में दीक्षान्त भाषण के रूप में बरता जाता है।

श्वेताश्वतर एक नयी उपनिषद् है। इसमें अन्य उपनिषदों के उद्धरण मिलते हैं। यह साख्य और वेदान्त सिद्धान्तों को निकट लाने का यत्न करती है। परमात्मा के स्वरूप की वावत इसमें कई मधुर श्लोक मिलते हैं।

२ विचार-शैली और प्रमुख प्रश्न

उपनिषदों में कठ और श्वेताश्वतर अपने रचयिताओं के नाम पर प्रसिद्ध हैं। कठ में उपनिषद्कार अपने विचारों को एक उपदेश के रूप में प्रस्तुत करता है, जो

यम ने नचिकेता को दिया, श्वेताश्वतर में रचयिता अपने विचारों को आप वयान करता है। प्रश्न उपनिषद् में वक्ता हमें उन प्रश्नों और उत्तरों की वावत बताता है, जो छ जिज्ञासुओं और पिप्पलाद में हुए। अन्य उपनिषदों के रचयिताओं की वावत कुछ कह नहीं सकते। बृहदारण्यक और छान्दोग्य में सवाद का उदार प्रयोग हुआ है। यह सवाद हमें प्लेटो के सवादों की याद दिलाते हैं। परन्तु प्लेटो के सवादों और उपनिषदों के सवादों में बहुत भेद है। प्लेटो के सवादों में सुकरात प्रमुख वक्ता है, परन्तु वह जिज्ञासुओं में एक जिज्ञासु होता है। जो लोग सवाद में प्रस्तुत होते हैं, वह सभी वाद में भाग लेते हैं। उपनिषदों के सवादों में प्रमुख वक्ता कहता जाता है, और दूसरे सुनते हैं। इसका परिणाम यह होता है कि विषय के विविध पक्ष हमारे सम्मुख नहीं आते। प्लेटो के सवाद दर्शनशास्त्र की पुस्तकें हैं, उनमें प्रतिज्ञाओं की जाँच होती है। उपनिषदों के सवादों में यह चिह्न विद्यमान नहीं।

उपनिषदें दर्शन नहीं, दर्शनों को उनके विवेचन की सामग्री देती हैं। इनमें अनेक विचार घुले हुए मिलते हैं, ये पीछे दर्शनों में स्फटिकों के रूप में व्यक्त हुए। दर्शन की विविध शाखाएँ उपनिषदों के दृष्टिकोण को स्वीकार करती हैं, और उनकी व्याख्या और पुष्टि को अपना प्रमुख लक्ष्य बनाती हैं।

उपनिषदों में दार्शनिक विचार, धर्म और नीति से मिले हुए हैं। कथन पद्य में हो या गद्य में, यह कविता के रंग में रंगा होता है। प्लेटो में भी दार्शनिक और कवि युक्त हैं, और यह जानना कठिन हो जाता है कि दार्शनिक प्लेटो हमें समझा रहा है, या कवि प्लेटो हमें मोहित कर रहा है। उपनिषदों में भी स्थिति ऐसी ही है। यहाँ प्रतिमा (अन्तर्ज्योति) ज्ञान का आधार है। जो कुछ किसी मुनि को दिखाई देता है, वह उसे वयान कर देता है। कोई उससे विवाद करना चाहे, तो वह यही कहेगा— 'मुझे ऐसा दिखाई देता है, अपने लिए तुम आप सोच लो।'

दार्शनिक विवेचन के तीन ही प्रमुख विषय हैं—ब्रह्माण्ड, ब्रह्म और स्वयं मनुष्य। हम इनके स्वरूप की वावत जानना चाहते हैं, यह भी जानना चाहते हैं कि इनका आपसी सम्बन्ध क्या है। सम्बन्धों का महत्त्व इतना है कि कुछ विचारक तो पदार्थों को सम्बन्धों के पुज ही समझते हैं। हमारे मन की बनावट कुछ ऐसी है कि हम दो वस्तुओं के सम्बन्ध को एक साथ देखना सुगम पाते हैं। पश्चिमी दर्शन का इतिहास इसे स्पष्ट करता है। प्राचीन काल में प्रमुख प्रश्न ब्रह्माण्ड और ब्रह्म का सम्बन्ध था, मध्य काल में परमात्मा और जीवात्मा का सम्बन्ध प्रमुख विषय बना। नवीन काल में ज्ञान-मीमांसा आगे आयी, और आत्मा और प्रकृति का सम्बन्ध अध्ययन का केन्द्र बन गया है। भारत में यह काल-क्रम दिखाई नहीं देता, परन्तु ब्रह्माण्ड, ब्रह्म और

जीवात्मा का स्वरूप और इनके सम्बन्ध सदा विचार के विषय बने रहे हैं। उपनिषदों में भी हम यही देखेंगे।

३ ब्रह्म-विद्या का अधिकार

एक प्रचलित कथन के अनुसार, 'अल्प ज्ञान भयकर होता है' यह कथन तत्त्व-ज्ञान के सम्बन्ध में विशेष महत्त्व रखता है। दार्शनिक विवेचन का पहला परिणाम स्वीकृत विश्वासों में अश्रद्धा पैदा करना होता है। जो लोग ऐसे विश्वासों के स्थान में कोई नये विश्वास अपना नहीं सकते, वे न इधर के रहते हैं, न उधर के। सुकरात पर यही अभियोग लगाया गया था कि वह नवयुवकों में अविश्वास पैदा करके उनके आचार को भ्रष्ट करता है। प्लेटो ने कहा कि दर्शन का अध्ययन ३० वर्ष की उम्र में आरम्भ करना चाहिये। उपनिषदों में भी कहा है कि यह ज्ञान ज्येष्ठ पुत्र या योग्य शिष्य को ही देना चाहिये। बौद्धिक प्रौढता के अतिरिक्त, यहाँ शुद्ध आचार को भी ऐसी विद्या के अधिकार में सम्मिलित किया गया है। मुण्डकोपनिषद् में कहा है—

निश्चय यह आत्मा सत्य से, तप से, यथार्थ उपयोगी ज्ञान से और निरन्तर ब्रह्म-चर्य-सेवन से मिलता है। यह ज्योतिर्मय और पवित्र आत्मा शरीर में विद्यमान है, सयमी पुरुषों को, जिनके दोष नष्ट हो चुके हैं, इसके दर्शन होते हैं।

हमारे देश में ब्रह्म-विद्या का अधिकार वर्ण-भेद के साथ भी सम्बद्ध है। सत्यकाम इस विद्या की प्राप्ति के लिए गुरु के पास पहुँचा, तो गुरु ने उससे उसके गोत्र की वावत पूछा। सत्यकाम ने कहा कि 'मेरी माता मुझे मेरे पिता की वावत बता नहीं सकी।' गुरु ने कहा—'जो बालक ऐसा कटु सत्य कह सकता है, वह निश्चय ब्राह्मण की सन्तान है।'।

जहाँ तक आम विवेचन का सम्बन्ध है, स्थिति काल की गति के साथ बदलती रही। आरम्भ में दार्शनिक विवेचन क्षत्रियों के अनुराग का विषय था, ब्राह्मण कर्मकाण्ड में विलीन रहे। छान्दोग्य उपनिषद् (५ ३) में कहा है कि गौतम का पुत्र श्वेतकेतु पंचाल देश की सभा में आया। वहाँ राजा प्रवाहण ने उससे पाँच प्रश्न पूछे। वह उनमें से किसी का उत्तर न दे सका और लज्जित होकर अपने घर लौट गया। पिता पुत्र दोनों प्रवाहण के पास पहुँचे। प्रवाहण ने कहा—'पूज्य गौतम ! कहो, क्या सेवा कर सकता हूँ?' गौतम ने कहा—'राजन् ! मुझे धन की आवश्यकता नहीं। जो प्रश्न तुमने श्वेतकेतु से पूछे थे, उनका उत्तर बता दो।' राजा यह सुनकर दुखी हुआ और बोला—'मैं तुम्हें यह विद्या बताऊँगा, परन्तु तुमसे पहले, पूर्व काल में, यह विद्या ब्राह्मणों को प्राप्त नहीं होती थी, समस्त लोको में इस पर

क्षत्रियो का ही अधिकार था ।' यही कथा बृहदारण्यक उपनिषद् (६ . २) में भी आती है । यहाँ प्रवाहण के शब्द ये हैं—'इससे पहले यह विद्या किसी ब्राह्मण के पास नहीं रही, यह तो तुम जानते ही हो । मैं तुम्हें बताऊँगा, जिस प्रकार तुम पूछ रहे हो, उसे देखकर कौन बताने से इनकार कर सकता है ?'

दूसरी मञ्जिल में ब्राह्मण और क्षत्रिय मिलकर इन विषयों पर विचार करने लगे । छान्दोग्य उपनिषद् (१ ८) में दो ब्राह्मणों और एक क्षत्रिय के सवाद का जिक्र है ।

तीसरी मञ्जिल में, अन्य विद्याओं की तरह ब्रह्म-विद्या को भी ब्राह्मणों ने अपने अधिकार में ले लिया । कौषीतकी उपनिषद् (अध्याय ४) में कहा है कि एक ब्राह्मण गार्ग्य काशी के राजा अजातशत्रु के पास पहुँचा और उसे ब्रह्म की वावत बताना चाहा । जो कुछ कहना था, वह उसने कहा, परन्तु अजातशत्रु की तसल्ली न हुई, और स्वयं गार्ग्य ने भी अनुभव किया कि उसकी स्थिति शिक्षक की नहीं, अपितु शिष्य की है । उसने शिष्य भाव से अजातशत्रु से ब्रह्म की वावत जानना चाहा । अजातशत्रु ने कहा—'क्षत्रिय का ब्राह्मण को शिक्षा देना अनुचित, अस्वाभाविक है, तो भी जो कुछ मैं जानता हूँ, तुम्हें बताऊँगा ।'

अब हम दर्शन के प्रमुख विषयों की वावत उपनिषदों के विचारों को देखेंगे । अध्ययन का क्रम यह होगा—ब्रह्माण्ड विवेचन, ब्रह्म विवेचन, मानव विवेचन ।

४ ब्रह्माण्ड विवेचन

हमारी ज्ञानेन्द्रियाँ बाहर की ओर खुलती हैं, ये हमें बाहर और अन्दर में भेद करने पर बाधित करती हैं । हम बाहर से शब्द सुनते हैं, वस्तुओं के रूप को देखते हैं । इन वस्तुओं को इनके गुणों के आधार पर एक दूसरी से अलग करते हैं । हर ओर क्रिया और इसके फल, परिवर्तन देखते हैं । पशु भी देखते सुनते हैं, परन्तु उन्हें इस बोध से कोई आश्चर्य नहीं होता । आश्चर्य के भाव को विवेचन की माता कहा गया है । मनुष्य विश्व को देखता है और चकित होता है । यह जगत् क्या है ? कहाँ से आया ? कब और कैसे प्रकट हुआ ? ऐसे प्रश्न उसे व्याकुल करते हैं । ऐसे प्रश्नों की वावत सोचना ही दार्शनिक विवेचन है ।

उपनिषदों में ब्रह्माण्ड के आरम्भ, उसकी वनावट, उसके समाधान की वावत कई पहलुओं से विचार किया गया है । हम यहाँ निम्न बातों पर कुछ कहेंगे—

- | | |
|---------------------------|----------------------------|
| (१) जगत् का निमित्त कारण, | (२) जगत् का उपादान कारण, |
| (३) जगत् की वनावट, | (४) क्रिया और दृष्ट घटना । |

इन्हें इसी क्रम में लेते हैं ।

१. जगत् का निमित्त कारण

श्वेताश्वतर उपनिषद् इसी प्रश्न के साथ आरम्भ होती है। पहले श्लोक में प्रश्न को प्रस्तुत किया है, दूसरे में कुछ समाधानों की ओर संकेत किया है, और तीसरे में अपना मत बयान किया है।

पहले तीन श्लोक यह हैं—

“ब्रह्मवादी कहते हैं—‘जगत् का कारण ब्रह्म क्या है? हम कहाँ से पैदा हुए हैं? किससे जीवित रहते हैं? किसमें स्थित है? और किसके नियमाधीन सुखों की व्यवस्था में बरतते हैं?’ (१)

‘काल, स्वभाव, नियति, योग (इत्तिफाक), भूत या पुरुष यह कारण है? इसकी बाबत विचार करना चाहिये। पहले तत्त्व (काल से भूत तक) मिलकर कारण नहीं हो सकते, क्योंकि इनसे आत्मा का समाधान नहीं होता। स्वयं आत्मा भी कारण नहीं, क्योंकि सुख-दुख उसके अधीन नहीं।’ (२)

‘ध्यानयोग में लीन होने पर, उन्होंने अपने गुणों में छिपी हुई देव की शक्ति को देखा, जो अकेला काल से आत्मा तक कथित कारणों का अधिष्ठान है।’ (३)”

प्रश्न में ‘कारण ब्रह्म’ की बाबत पूछा है। यहाँ ब्रह्म का अर्थ ‘मूल’, ‘मुख्य’ है।

विश्व की रचना के जो समाधान दूसरे श्लोक में बयान किये गये हैं, वह विचार के योग्य हैं।

हम हर ओर प्रकटनों को देखते हैं। प्रकटन का तत्त्व ही यह है कि यह भूत काल में न था, अब है, और भविष्य में नहीं रहेगा। काल इन्हें जन्म देता है, और काल ही खा भी जाता है। सारा विश्व भी एक प्रकटन है, और काल से उत्पन्न हुआ है। यह पहला समाधान है। दूसरा समाधान ‘स्वभाव’ को जगत् का कारण बताता है। स्वभाव किसी ऐसी वस्तु का होता है जिसका अस्तित्व हो। यहाँ तो प्रश्न ही यह है कि अस्तित्व कहाँ से आया। विकास और वर्तमान स्थिति की बाबत हम कह सकते हैं कि जो सामग्री विद्यमान थी, वह अपने स्वभाव के कारण वही कुछ बन सकती थी, जो बनी है। यहाँ प्रश्न उठता है कि किसी वस्तु के स्वभाव को हम कैसे जानते हैं? यदि उसकी प्रक्रिया को देखकर ही उसके स्वभाव का अनुभव करते हैं, तो यह कोई समाधान नहीं, केवल शब्दों की आड़ में समस्या की ओर से आँख बन्द करना है।

तीसरा समाधान पदार्थों के अन्दर नहीं देखता, उनके बाहर देखता है, और नियति (अनिवार्यता) को विश्व का कारण बताता है। किसी बाह्य शक्ति ने विश्व को प्रकट होने पर विवश कर दिया। प्रश्न तो यह है कि वह शक्ति क्या है। इसे अनिवार्यता कह देने से प्रश्न का हल नहीं हो जाता।

योग या इत्तिफाक को कारण बताने वाले कहते हैं कि कारण-कार्य सम्बन्ध हम देखते हैं, परन्तु हमारा अनुभव सीमित है। बहुतेरी घटनाएँ ऐसी भी होगी, जिनके लिए कोई पर्याप्त कारण नहीं। जगत् भूतो के सयोग का फल है। इस सयोग को कोई न कोई रूप तो ग्रहण करना ही था। जो रूप इसने ग्रहण किया है, वह भी एक सभावना थी।

प्रकृतिवाद कहता है कि विश्व भूतो से बना है। भूत अन्त में एक प्रकार के परमाणु हैं, या अनेक प्रकार के परमाणु हैं, यह विवाद का विषय है, परन्तु मौलिक सिद्धान्त यह है कि सारा विश्व भूतो का बना है।

उपनिषद्कार कहता है कि यह समाधान अमान्य हैं, क्योंकि ये एक या दूसरे रूप में प्रकृति को चेतन आत्मा की जननी बताते हैं, और प्रकृति में यह क्षमता मौजूद नहीं। उपनिषद् के शब्दों में, 'इन तत्त्वों को मूल कारण मानें तो आत्मा बच रहता है, इसका समाधान नहीं होता।'।

चेतना का अस्तित्व सन्देह का विषय ही नहीं। यदि अन्य तत्त्व आत्मा का समाधान नहीं कर सकते, तो आत्मा को ही क्यों समाधान स्वीकार न कर ले? यह अच्यात्मवाद की धारणा है। बाहर-अन्दर का भेद कल्पना मात्र है, बाहर तो कुछ है नहीं, जो कुछ है, आत्मा की रचना है। इस विचार के विरोध में उपनिषद् कहती है कि पुरुष तो अपने सुख-दुख के निश्चित करने में भी समर्थ नहीं, विश्व को उत्पन्न कैसे कर सकता है? विश्व का समाधान, कारण-ब्रह्म, एक चेतन शक्ति है, जो सबका अधिष्ठान करने की योग्यता रखती है। ध्यानयोग की सहायता से ब्रह्मवेत्ता इसी नतीजे पर पहुँचे। सारी उपनिषदें विश्व के आस्तिक समाधान का प्रतिपादन करती हैं।

उपनिषद् में कहा है कि ब्रह्मवेत्ताओं ने ध्यानयोग से जगत् के कारण-ब्रह्म को जाना। ब्रह्म दृश्य जगत् का भाग नहीं, इसलिए यह ज्ञानेन्द्रियों का विषय नहीं। ईशोपनिषद् में कहा है कि 'सत्य का मुख चमकीले पात्र से ढका हुआ है', और प्रार्थना की है कि परमात्मा इस ढक्कन को हटा दे, ताकि हम सत्य का दर्शन कर सकें। चमकीला पात्र यह दृष्ट जगत् है, हम इसी पर मोहित रहते हैं, और इसके नीचे और इससे परे देख नहीं सकते। ध्यान हमारी दृष्टि को बाहर से हटाकर अन्दर की ओर फेरता है, और आत्मा और परमात्मा को जानने की योग्यता देता है।

२ जगत् का उपादान कारण

विश्व के आस्तिक समाधान के साथ प्रश्न उठ खड़ा होता है कि परमात्मा निमित्त कारण तो है, परन्तु जगत् के उपादान कारण के सम्बन्ध में स्थिति क्या है। परमात्मा ने जगत् किम सामग्री से बनाया?

इस प्रश्न में कई उत्तर दिये गये हैं, इनमें तीन प्रमुख हैं—

(क) परमात्मा ने अभाव से जगत् को उत्पन्न किया। उसने कहा—‘हो जा’, और सृष्टि हो गयी।

(ख) परमात्मा ने अभाव से जगत् की उत्पत्ति नहीं की, अपितु अपने कुछ अंश को अलग करके इसे बनाया। परमात्मा जगत् का निमित्त कारण ही नहीं, उपादान कारण भी है। इस विचार को स्पष्ट करने के लिए मकड़ी का उदाहरण दिया जाता है, मकड़ी अपने अन्दर से कुछ अंश निकाल कर जाला बुनती है, और फिर उसे निगल भी जाती है।

(ग) सृष्टि निरपेक्ष उत्पत्ति नहीं, निर्माण है। सामग्री विद्यमान थी, उसे परमात्मा ने विशेष आकृति दी, और इस रूप में वह सामग्री जगत् बन गयी। परमात्मा ने जगत् का आरम्भिक निर्माण ही नहीं किया, वह इसे धारण भी कर रहा है।

पहला समाधान भारत की विचारधारा के सर्वथा प्रतिकूल है। यहाँ यह स्वीकृत सिद्धान्त है कि अभाव से भाव नहीं होता। शेष दो समाधानों की वास्तविक मतभेद है, कुछ लोग उपनिषदों में दूसरा समाधान पढ़ते हैं, कुछ तीसरा।

छान्दोग्य उपनिषद् (६ २) में, आरुणि अपने पुत्र श्वेतकेतु से कहता है—

‘प्यारे! आरम्भ में सत् ही था, एक ही, अद्वितीय था। कुछ लोग कहते हैं कि पहले असत् ही अकेला, अद्वितीय था, और उस असत् (अभाव) से सत् (भाव) उत्पन्न हुआ।

परन्तु यह कैसे हो सकता है? अभाव से भाव कैसे उत्पन्न हो सकता है? तथ्य यही है कि आरम्भ में सत् ही अकेला, अद्वितीय था।’

मुंडक उपनिषद् (१ १) में कहा है कि पराविद्या (तत्त्व-ज्ञान) का विषय ‘अक्षर’ (अविनाशी, नित्य) है। इस ‘अक्षर’ की वास्तविकता कहा है—

‘वह अक्षर देखा नहीं जा सकता, पकड़ा नहीं जा सकता, उसका रंग-रूप नहीं, वह अजन्मा है, उसके आँख, कान, हाथ, पाँव नहीं, वह नित्य है और हर कहीं मौजूद है, अति सूक्ष्म है, निस्सीम है। और पुरुष उसे सब भूतों का मूल समझते हैं।

जिस तरह मकड़ी जाले को रचती और फिर निगल जाती है, जैसे पृथिवी से ओषधियाँ निकलती हैं, जैसे जीवित मनुष्य के सिर और शरीर से बाल निकलते हैं, उसी तरह सारा विश्व अक्षर से निकलता है।’

यहाँ अक्षर के जो लक्षण किये गये हैं, उन्हें ही पीछे सांख्य दर्शन ने ‘अव्यक्त प्रकृति’ के लक्षण वयान किया।

स्वेताश्वतर उपनिषद् में परमात्मा की वावत जिक्र करते हुए स्पष्ट शब्दों में कहा है—‘एक बीज बहुधा य करोति ।’ (जो एक ही बीज से अनेक रूप वाले जगत् को उत्पन्न करता है ।)

३. विश्व की वनावट

जैसा हम देखेंगे, साख्य दर्शन ने सारी सत्ता को पुरुष और प्रकृति के रूप में देखा । प्रकृति का विकास पुरुष की दृष्टि में हुआ । पश्चिम में, नवीन दर्शन के जन्मदाता डेकार्ट ने भी पुरुष और प्रकृति को ही अन्तिम तत्त्व माना । पिछली शताब्दी में, प्राण-विद्या का उत्थान हुआ, और दार्शनिकों के लिए भी प्रश्न पैदा हुआ कि जीवन को कहाँ रखें । विकासवाद ने इसे प्रकृति का एक प्रकटन बताया, वर्गसाँ ने इसे स्वतन्त्र तत्त्व समझा, उपनिषदों में जीवन को स्वतन्त्र पद दिया है ।

प्रश्न उपनिषद् में, पहला प्रश्न कात्यायन कवन्वी ने यही पूछा कि ‘यह सारी प्रजा किससे उत्पन्न होती है ?’ पिप्पलाद ने कहा—‘प्रजापति ने प्रजा उत्पन्न करने की इच्छा से तप तपा, और तप तपकर ‘रयि’ और ‘प्राण’ का जोड़ा पैदा किया—इस ख्याल से कि यह दोनों अनेक प्रकार की प्रजा उत्पन्न कर देंगे ।’ प्राण जीवन-शक्ति है, रयि अजीव सामग्री है । इन दोनों में प्राण प्रधान और अधिक प्रबल है, यह रयि पर शासन करता है । सूर्य प्राण है, चन्द्रमा रयि है, सूर्य ही हम सब के लिए प्रकाश और जीवन का दाता है । दिन प्राण है, रात रयि है । मनुष्यों में जितनी शक्ति किमी में होती है, उतना ही वह प्राण-रूप है, जितनी निर्वलता होती है, उतना ही वह रयि-रूप है ।

इसी प्रकार का विचार प्राचीन यूनान में अरस्तू ने प्रकट किया था । उसने मैटर (सामग्री) और फार्म (आकृति) को दो अन्तिम तत्त्व बताया । आकृति सामग्री पर अपनी छाप लगाती है, तभी कोई वस्तु व्यक्तित्व प्राप्त करती है । दृष्ट जगत् में सारा नानात्व और भेद इसी क्रिया का परिणाम है ।

मृष्टि में हम देखते हैं कि जीवन-शक्ति अजीव प्रकृति (रयि) को सजीव बनाने में लगी है । खेत में कुछ बीज बोये जाते हैं । वे नीचे से निकलते हैं और बढ़ने लगते हैं । कुछ समय के बाद वहाँ कई वृक्ष झूमने लगते हैं । यह कहाँ से आ गये ? सजीव बीजों ने खेत में से उपयोगी अशो को खींच कर उन्हें भी सजीव बना लिया । समय बीतने पर वृक्ष फिर मिट्टी में मिल जाते हैं, क्योंकि, उपनिषद् के शब्दों में, ‘मृत्यु भूखी है, और इसकी भूख कभी मिटती नहीं ।’ जहाँ तक प्राण और रयि का सम्बन्ध है, यह स्पष्ट ही है कि प्राण शासक है, और रयि शामिल है ।

वृहदारण्यक उपनिषद् में रयि के लिए 'अन्न' शब्द का प्रयोग किया है, और कहा है कि 'सत्ता में यह दोनों अनिवार्य अंश हैं।' अध्याय ५, ब्राह्मण १२ में कहा है—

“कुछ लोग कहते हैं—‘अन्न ब्रह्म (मौलिक तत्त्व) है। यह ठीक नहीं, जीवन न रहे, तो अन्न सड़ने लगता है। कुछ और प्राण को ब्रह्म बताते हैं। यह भी ठीक नहीं, क्योंकि अन्न के बिना जीवन सूखने लगता है। यह दोनों देव एक बनकर, आपस में मिलकर, परमपद को प्राप्त करते हैं।”

४ क्रिया और घटना

समर में हम अनेक क्रियाएँ होती देखते हैं, आप भी कुछ-न-कुछ करते रहते हैं। जो कुछ जगत् में हो रहा है, उसे हम बाहर से देखते हैं, जो कुछ हम आप करते हैं, उसे अन्दर से भी देखते हैं। यह अन्दर से देखना केवल कर्त्ता के लिए ही संभव है। मैं लिख रहा हूँ। मेरे हाथ की हरकत दूसरो की तरह मेरे लिए भी एक बाहरी घटना है। यह लेख मेरे सकल्प का साकार रूप है। इस सकल्प का स्पष्ट ज्ञान स्वयं मुझे ही हो सकता है। मनोविज्ञान के दृष्टिकोण से तो मेरा सकल्प ही मेरी क्रिया है, उसके बाद शरीर में जो परिवर्तन होता है, वह न मेरे वश में है, न मुझे उसका पूरा ज्ञान ही होता है। दर्शन के लिए क्रिया और घटना का भेद महत्त्व का भेद है। उपनिषदों में इस भेद की ओर विशेष ध्यान दिया है। हम कुदरत की शक्तियों की बात कहते रहते हैं। उपनिषदों के मतानुसार शक्ति वास्तव में चेतन आत्मा में ही होती है। प्राकृत जगत् में जो कुछ होता है, वह सब परमात्मा की दी हुई शक्ति से होता है। बाह्य शक्तियों में अग्नि और वायु प्रसिद्ध हैं, सारी गति प्रायः इनसे ही व्यक्त होती है। इन कथित शक्तियों की स्थिति वास्तव में क्या है?

केनोपनिषद् में इसे अलकार के रूप में वर्णन किया है—

‘ब्रह्म देवों के लिए विजेता हुआ, ब्रह्म की विजय से देवताओं को गौरव प्राप्त हुआ।

देवताओं ने ख्याल किया कि यह विजय उनकी है, और महिमा भी उनकी ही है।

ब्रह्म ने देवों के अभिप्राय को जाना और उन पर प्रकट हुआ। देवों ने उसे न पहिचाना।

देवों ने अग्नि से कहा कि वह जाकर पता लगाये कि वह यक्ष कौन है। अग्नि यक्ष के पास पहुँचा, और यक्ष के पूछने पर उसे बताया कि वह अग्नि है। यक्ष ने पूछा—‘तुम्हारी सामर्थ्य क्या है?’ अग्नि ने कहा—‘पृथिवी पर जो कुछ है, मैं उस सभी को जला सकता हूँ।’

यक्ष ने एक तिनका उसके सामने रखा और कहा—‘इसे जलाओ।’ अग्नि सारी सामर्थ्य से उसे जला नहीं सका, और वापस जाकर देवताओं को बताया। तब देवताओं ने वायु को यक्ष की वात जानने के लिए भेजा। उसने दावा किया कि जो कुछ भी पृथिवी पर है, वह उसे उड़ा सकता है। यक्ष ने एक तिनका उसके सामने रखा और उसे उड़ाने को कहा। वायु तिनके को उड़ा नहीं सका और लौट गया।

तब इन्द्र यक्ष की ओर गया परन्तु यक्ष अप्रकट हो गया। उमा ने इन्द्र को बताया कि वह यक्ष ब्रह्म था, और जिस विजय को देवता अपनी विजय समझे थे, वह वास्तव में ब्रह्म की विजय थी।

उमा ब्रह्मविद्या है। अलंकार का अर्थ यह है कि ससार में जो भी शक्ति विद्यमान दीखती है, वह वास्तव में ब्रह्म की शक्ति है।

यही स्थाल एक श्लोक में जाहिर किया गया है, जो मुडक (२ २ १०), कठ (५ १५) और श्वेताश्वतर उपनिषदों में अमेद रूप में आता है—

‘वहाँ न सूर्य चमकता है, न चन्द्र और तारे चमकते हैं, वहाँ विजली नहीं चमकती, यह अग्नि कहाँ चमकेगी? उसके प्रकाशित होने पर ही यह सब कुछ प्रकाशित होता है, उसके प्रकाश से ही यह सब कुछ प्रकाशित होता है।’

ब्रह्माड विवेचन के मन्त्रन्ध में, उपनिषदों में चार बातों पर विशेष बल दिया है—

(१) ब्रह्माड ब्रह्म की रचना है, जड प्रकृति में या अल्प आत्मा में इस रचना की योग्यता नहीं।

(२) अभाव से भाव की उत्पत्ति नहीं हो सकती। सृष्टि का बीज अव्यक्त प्रकृति (अक्षर) के रूप में विद्यमान था।

(३) सृष्टि की वनावट में दो भिन्न तत्त्व—प्राण और रयि—विद्यमान हैं। इन दोनों के योग से ही नाम-रूप की दुनिया (विशेष वस्तुओं की दुनिया) बनती है।

(४) क्रिया और निरी घटना में जातिभेद है। क्रिया चेतन कर्त्ता की ही होती है। प्राकृत जगत् में जो कुछ हो रहा है, वह वास्तव में ब्रह्म की शक्ति का ही प्रकाशन है।

५. ब्रह्म विवेचन

उपनिषदों के लिए ‘वेदान्त’ शब्द का प्रयोग भी किया जाता है। भारतीय दर्शनों में उत्तरमीमांसा का प्रसिद्ध नाम ‘वेदान्त दर्शन’ है। इस दर्शन का विषय ब्रह्मजिज्ञासा है। उपनिषदों में ब्रह्मजिज्ञासा ही प्रमुख विषय है।

हैं कि वह जहाँ कही भी है, विश्व की ओर अब पूर्णतया उदासीन है। उपनिषदें इन विचारों को अमान्य बताती हैं। ईशोपनिषद् का आरम्भ ही इस बयान से होता है कि 'यह सारा जगत् ईश्वर से आच्छादित है', ईश्वर इसमें हर कही विद्यमान है।

श्वेताश्वतर उपनिषद् (६ . ११) में कहा है—

'वह एक देव सब भूतों में छिपा है, सर्वव्यापी है, और सब भूतों का अन्तरात्मा है, वह सब भूतों का निवास-स्थान है।' सब कुछ उसमें है और वह सब कुछ में है।

पश्चिम में स्पिनोज़ा ने ब्रह्म और ब्रह्मांड को एक बताया और कहा कि जो कुछ हो रहा है, ब्रह्म की क्रिया ही है। उपनिषद् ब्रह्म को ब्रह्मांड तक सीमित नहीं करती। वह ब्रह्मांड की प्रत्येक वस्तु का अन्तरात्मा है, परन्तु यह ब्रह्मांड तो उसके एक पाद में आता है, उसके तीन पाद ब्रह्मांड की सीमाओं से परे हैं।

(२) जो लोग ब्रह्म और ब्रह्मांड को एक बताते हैं, वह ब्रह्म को चेतन सत्ता नहीं मानते। ब्रह्मांड में चेतना मौजूद है, परन्तु वह चेतन अशो में पायी जाती है, समस्त ब्रह्मांड चेतन नहीं। कुछ अध्यात्मवादी कहते हैं कि सारी सत्ता चेतनो से बनी है, और चेतनो का समूह ही ब्रह्म है। किसी सभा के २० सदस्य हो, तो यद्यपि हम उनके अतिरिक्त सभा का भी जिक्र करते हैं, तो भी यह नहीं समझते कि चेतनो की संख्या २१ है। सभा, सभा की स्थिति में, कोई अलग चेतन नहीं। इसी तरह, इन अध्यात्मवादियों के विचारानुसार ब्रह्म भी चेतन नहीं, वह चेतनो का समुदाय है।

उपनिषदों में ब्रह्म को चेतन आत्मा बताया गया है, वह 'साक्षी है, चेता है।'।

मुंडक उपनिषद् (३ १ १) में कहा है कि 'एक ही वृक्ष (प्राकृत जगत्) पर दो पक्षी (जीव और परमात्मा) बैठे हैं, उनमें से एक वृक्ष के फल खाता है (भोग भोगता है), दूसरा खाता नहीं, केवल देखता है।' ब्रह्म को कर्मों का 'अध्यक्ष' भी कहा है। उपनिषदों में ब्रह्म की उपासना पर भी बल दिया है, वह चेतन न हो, तो उपास्य क्या होगा? 'वह नित्यो में नित्य और चेतनो में चेतन है।'।

(३) ब्रह्म और जीव का सम्बन्ध भी विवाद का विषय है। कुछ लोग उपनिषदों में एकवाद को देखते हैं, कुछ अनेकवाद को। इस अनिश्चितता का बड़ा कारण 'आत्मा' का प्रयोग है। कही यह जीवात्मा के लिए प्रयुक्त होता है, कही परमात्मा के लिए। अनेक स्थलों में आता है कि आत्मा 'हृदय की गुहा' में छिपा है, उसे वहाँ देखना चाहिए। देखने वाला आत्मा भी वहाँ है, और जिसे देखना है, वह भी वहाँ है। ब्रह्म तो वहाँ है ही, सुषुप्ति में, बाह्य जगत् से असम्बद्ध होकर, जीव भी वही स्थित होता है।

प्रकरण के देखने पर ही हम निश्चय कर सकते हैं कि आत्मा को जीवात्मा के अर्थ में लिया है, या परमात्मा के अर्थ में।

‘तत्त्वमसि’

एकवाद की पुष्टि में जो उद्धरण दिये जाते हैं, उनमें सबसे विख्यात आरुणि का वह उपदेश है, जो उसने अपने पुत्र श्वेतकेतु को दिया। आरुणि ने कहा—

‘मारी प्रज्ञाएँ (जो कुछ दृष्ट जगत् में हैं) सत् पर आश्रित हैं और सत् में प्रतिष्ठित हैं। प्रथम सत् में तेज उत्पन्न हुआ, तेज से जल और जल से अन्न उत्पन्न हुआ।’

‘मनुष्य में, मन अन्नमय है, प्राण जलमय है, और वाणी तेजोमय है।’ यहाँ सत् को अव्यक्त प्रकृति के अर्थ में लेने से कोई आपत्ति नहीं होती। अव्यक्त प्रकृति अपने विक्रम में पहले तेज (जलती गैस) के रूप में व्यक्त हुई, इसके बाद एकाग्रता के फलस्वरूप इसने तरल रूप ग्रहण किया, अन्त में यह ठोस बनी। सृष्टि-विकास के सम्बन्ध में नवीन विज्ञान का मत इससे बहुत भिन्न नहीं। मनुष्य की बनावट में, आरुणि के अनुसार, ‘अन्न, जल और तेज तीन भागों में व्यक्त होते हैं। खाये हुए अन्न का स्थूल भाग मल बनता है, मध्यम भाग मांस बनता है, सूक्ष्म भाग मन बनता है। इसी तरह जल के तीन भाग मूत्र, रक्त और प्राण बनते हैं, और तेज के भाग हड्डी, मज्जा और वाणी बनते हैं।’

‘सारी नदियाँ हर ओर से समुद्र में जा मिलती हैं, वह समुद्र ही बन जाती है, और वहाँ उन्हें अपने पृथक्त्व का बोध नहीं रहता। इसी तरह सारी प्रज्ञाएँ सत् से निकलती हैं, परन्तु नहीं जानती कि वे वहाँ से निकली हैं। वे शेर, चीता, कीट, पतंग आदि जन्मों में टिकी रहती हैं। जो अणु इस सबकी आत्मा है, वह सत् है, श्वेतकेतु। तू वह आत्मा है।’

जब जीवन वृक्ष की किसी शाखा को त्याग देता है, तो वह सूख जाती है। जब समस्त वृक्ष को त्याग देता है, तो समस्त वृक्ष सूख जाता है। जीव के छोड़ने पर शरीर मर जाता है, जीव नहीं मर जाता। वह अणु जो शरीर में आत्मा है, सत् है, सर्वात्मा है। श्वेतकेतु। तू वह है।

वह जो यह अणु है, वह आत्मा है, यही वह सत् है। श्वेतकेतु। तू वह है।’

जल में नमक डालें तो वह उसमें घुल जाता है। जल को कहीं से लें तो पीने पर उसका स्वाद नमकीन होगा। नमक अब अलग दिखाई नहीं देता, परन्तु जल में हर जगह विद्यमान है। इसी तरह आत्मा सभी भूतों में समा हुआ है, यद्यपि दिखाई नहीं देता।

इस विवरण में निम्न बातें कही गयी हैं—

(१) सारा जगत् एक ही सत् का प्रकाशन है।

(२) जगत् के जड़ भाग को तो कुछ बोध है ही नहीं, पशु, कीट, पतंग आदि को बाह्य पदार्थों का बोध है, परन्तु इस बोध का बोध नहीं। वे अन्तर्ध्यान नहीं हो सकते, आत्म-ज्ञान की सभावना मनुष्य के लिए ही है।

(३) अन्तिम सत्ता को चेतन आत्मा के रूप में देखना चाहिये। सारी प्रज्ञाएँ चेतन आत्मा से उत्पन्न होती हैं, उसे हृदय-आकाश में ढूँढना चाहिये। अन्य शब्दों में, परमात्मा का जो धुँधला ज्ञान हमारे लिए सभव है, वह आत्मज्ञान पर आधारित होता है। ब्रह्म और जीव दोनों आत्मा हैं, सख्या के लिए वे पृथक् हैं, जाति के दृष्टि-कोण से देखें, तो दोनों एक हैं।

(४) आरुणि ने श्वेतकेतु से बार-बार यही कहा कि वह (श्वेतकेतु) अपने मौलिक स्वरूप में आत्मा है, वही सत् है, जो दृष्ट जगत् का मूल है। उसका शरीर अन्य वस्तुओं की तरह तेज, जल और अन्न से बना है, उसका मन, प्राण और वाणी भी इन्हीं तीनों के सूक्ष्म तत्त्वों से बने हैं, परन्तु श्वेतकेतु आप तो इन सब से अलग, इनसे ऊपर है वह आत्मा है, उसकी जाति वही है, जो जगत् के अन्तरात्मा ब्रह्म की है।

आरुणि ने श्वेतकेतु को इस बात की याद नहीं दिलायी, परन्तु हम तो जानते हैं कि इस सवाद में एक कहने वाला था, और दूसरा सुनता था, एक अपने विचार को दूसरे पर प्रकट कर रहा था। इस प्रक्रिया में इन दोनों का अस्तित्व तो मानना ही पड़ता है। हम जो उस सवाद को पढ़ते हैं, यह फर्ज नहीं कर सकते कि हमारा अस्तित्व नहीं, ऐसा फर्ज करना ही हमारे अस्तित्व को सिद्ध कर देता है।

आरुणि ने श्वेतकेतु से कहा—‘तत्त्वमसि’—‘वह तू है।’

इसका अभिप्राय यही हो सकता है—‘तू भी वही (आत्मा) है।’

कुछ अन्य उपनिषदों में ब्रह्म और जीव के भेद को स्पष्ट शब्दों में वयान किया है। कठ उपनिषद् में कहा है—

‘वह जो एक सब भूतों का अन्तरात्मा और सब को वश में रखनेवाला है, वह जो एक वस्तु को अनेक बना देता है, जो धीर पुरुष उसे अपने अन्दर देखते हैं, उन्हें ही अविनाशी सुख प्राप्त होता है, दूसरों को नहीं।’

‘जो नित्यो में नित्य है, चेतनों में चेतन है, जो एक बहुतों की कामनाओं को पूरा करता है, उसे अपने आत्मा में देखने वाले धीर जनो को स्थायी शान्ति मिलती है, दूसरों को नहीं मिलती।’

(कठ—५ १२-१३)

यह दोनो श्लोक श्वेताश्वतर उपनिषद् (६ १२-१३) में भी मिलते हैं। यहाँ तो ब्रह्म और जीव के भिन्न होने में कोई सन्देह ही नहीं हो सकता।

६ मानव विवेचन

वाह्य जगत् में हम घटनाओं को देखते हैं। जब दृष्टि अन्दर की ओर फेरते हैं, तो वहाँ भी एक प्रवाह देखते हैं, परन्तु इस प्रवाह के सन्ध में हमारी स्थिति केवल द्रष्टा की नहीं होती। ऐसा प्रतीत होता है कि हम इस प्रवाह को बदल भी सकते हैं। यहाँ हमें स्वाधीनता का स्पष्ट बोध होता है। यह बोध अपने साथ उत्तरदायित्व का ख्याल भी ले आता है। यदि हम क्रिया करने में स्वाधीन हैं, तो प्रश्न उठता है कि हमें क्या करना चाहिये, और क्या नहीं करना चाहिये।

मनुष्य के अध्ययन में हम मनोवैज्ञानिक और नैतिक दो दृष्टिकोणों को अपना सकते हैं। हम पूछ सकते हैं कि—

मनुष्य का स्वरूप क्या है?

मनुष्य का कर्त्तव्य क्या है?

बहुत दिनों तक मनोविज्ञान तत्त्व-ज्ञान का भाग समझा जाता रहा, अब यह विज्ञान की शाखा बन रहा है। पहले आत्मा का स्वरूप विचार का विषय था, अब अनुभव का विश्लेषण इसका लक्ष्य है। उपनिषदों में दोनो पहलुओं से प्रश्न पर विचार हुआ है। हम यहाँ पहले मनोवैज्ञानिक अध्ययन को लेंगे, और फिर नीति की ओर ध्यान देंगे।

१. चेतना के विविध रूप

हमारी चेतना धारा के रूप में निरन्तर बहती रहती है। यह सदा आगे जाती है, कभी पीछे नहीं लौटती, अन्य शब्दों में जो कुछ हो चुका है, वह सदा के लिए हो चुका है। कोई अवस्था किसी बीती हुई अवस्था की पूरी नकल नहीं होती। कोई और भेद न हो तो भी इतना भेद तो होता ही है कि इनमें एक वर्तमान अनुभव है और दूसरी किसी बीते हुए अनुभव की स्मृति। वर्तमान में हम बाहरी पदार्थों के सम्पर्क में आते हैं, स्मृति में वह सम्पर्क विद्यमान नहीं होता। पहले प्रकार का ज्ञान प्रत्यक्ष कहलाता है, दूसरे प्रकार के ज्ञान में उपलब्धों के चित्र या बिम्ब हमारे समुख आते हैं। जागरण में यह दोनो बोध मिले-जुले होते हैं। हम पदार्थों को देखते हैं, उन्हें छूते हैं, उनके शब्द को सुनते हैं, और इसके साथ ही अनेक अनुभवों को स्मरण भी करते रहते हैं। चित्र की अपेक्षा प्रत्यक्ष का प्रभाव अधिक तीव्र होता है। हमारे जीवन का अच्छा भाग निद्रा में गुजरता है। निद्राकाल में हम स्वप्न भी देखते हैं।

स्वप्न अवस्था में बाह्य वस्तुओं से सम्पर्क तो टूट जाता है परन्तु चित्र विद्यमान रहते हैं। प्रत्यक्षीकरण के अभाव में, चित्रों को तीव्रतम रूप में प्रकट होने का अवसर मिलता है, हम चित्र और प्रत्यक्ष में भेद नहीं कर सकते, और स्वप्न-काल में चित्रों को प्रत्यक्ष ज्ञान ही स्वीकार करते हैं।

उपनिषदों में स्वप्न पर अनेक स्थानों में विचार हुआ है। इस अवधि में निम्न प्रश्न विशेष ध्यान के योग्य हैं—

(१) निद्रा में कोई अश जागते भी रहते हैं, या सभी अश सो जाते हैं ?

(२) स्वप्न में मन की क्रिया कैसी होती है ?

(३) क्या जागरण और स्वप्न में ही हमारा सारा जीवन गुजरता है, या इनके अतिरिक्त कोई अन्य अवस्था भी है ?

इन प्रश्नों को इसी क्रम में लें।

(१) कौन सोता है, कौन जागता है ?

प्रश्न उपनिषद् में गार्ग्य ने पिप्पलाद से पूछा—

‘भगवन् ! इस पुरुष में कौन देव सो जाते हैं, कौन जागते हैं ?

कौन देव स्वप्नो को देखता है ? किसे सुख अनुभव होता है ? और किसमें ये सब प्रतिष्ठित हैं ?’ (४ १)

पिप्पलाद ने उत्तर दिया—

‘गार्ग्य ! जिस प्रकार सूर्य के अस्त होने पर सारी किरणें सूर्य में एकत्र हो जाती हैं, और उसके उदय होने पर फैल जाती हैं, उसी तरह (निद्रा में) सारी इन्द्रियाँ परमदेव मन में एकत्र हो जाती हैं। ऐसा होने पर आत्मा देखता, सुनता, सूँघता, चखता, छूता नहीं, न कर्मेन्द्रियों का प्रयोग करता है।’

‘प्राण अग्नियाँ इस पुर (शरीर) में जागती रहती हैं।’

‘स्वप्न अवस्था में यह देव अपनी महिमा को अनुभव करता है, जो कुछ देखा है, उसे फिर देखता है, जो सुना है, उसे फिर सुनता है, जो कुछ देशों और दिशाओं में अनुभव किया है, उसे फिर अनुभव करता है। दृष्ट के साथ अदृष्ट को भी देखता है, सुने हुए के अतिरिक्त जो नहीं सुना, उसे भी सुनता है, अनुभूत के साथ उसे भी अनुभव करता है, जिसका पहले अनुभव नहीं हुआ। सत् को देखता है, और असत् को भी देखता है।’

‘जब मन प्रकाश से दब जाता है, तो स्वप्न नहीं देखता, उस समय इस शरीर में यह सुख अनुभव होता है।’

‘जिस प्रकार पक्षी धूमधाम कर वृक्ष पर आ पहुँचते हैं, उसी प्रकार वह सब उत्कृष्ट आत्मा में स्थित हो जाते हैं।’

मनुष्य जीवित प्राणी है। जब तक जीवन कायम रहता है, कुछ प्रक्रियाएँ निरन्तर होती रहती हैं। 'प्राण कभी नहीं सोते।' जागरण में इन्द्रियाँ बाह्य जगत् से हमारा सम्पर्क बनाये रखती हैं। इन्द्रियाँ मन के सयोग में ही काम करती हैं, परन्तु मन उनके सयोग के बिना भी काम कर सकता है। निद्रा में इन्द्रियाँ सो जाती हैं, मन नहीं सोता। प्रत्यक्षीकरण तो नहीं होता, परन्तु पिछले अनुभवों के चित्र स्वप्न में प्रस्तुत हो जाते हैं। स्वप्न में कभी स्मृति काम करती है, कभी रचनात्मक कल्पना काम करती है। मन सत् को भी देखता है, और असत् को भी देखता है।

एक प्रश्न पूछा जाता है कि स्वप्न में मन देखता है, या कुछ करता है। पिप्पलाद ने जिन शब्दों का प्रयोग किया है, उनका आशय यही प्रतीत होता है कि स्वप्न में क्रिया नहीं, अपितु ज्ञान प्रधान है। कुछ नवीन मनोवैज्ञानिकों का भी यही मत है। जब मैं स्वप्न में सोने का पहाड़ या दूध की नदी देखता हूँ, तो मैं कुछ बनाता नहीं, केवल संभावनाओं की दुनिया में ऐसी वस्तुओं को देखता हूँ जिन्हें कुदरत ने वास्तविकता की दुनिया में प्रस्तुत नहीं किया।

स्वप्न में अविद्या का बड़ा अंश होता है, हमारा बोध बहुधा अयथार्थ ज्ञान होता है। अनुभूति में सुख के साथ दुख भी मिला होता है। चेतना की तीसरी अवस्था में, जिसे सुषुप्ति कहते हैं, अज्ञान और दुःख दोनों का अभाव हो जाता है। पिप्पलाद के शब्दों में, मन प्रकाश में दब जाता है, अंधेरा पूर्ण रूप में दूर हो जाता है, और अनुभूति सुख-रूप ही होती है। जो तनिक सबन्ध बाह्य पदार्थों के साथ चित्रों के रूप में था, वह भी कायम नहीं रहता, मन पक्षियों की तरह अपने निवास-स्थान में जा पहुँचता है, यह आत्मा में स्थित हो जाता है।

पश्चिम में सुषुप्ति को चेतना का अलग रूप नहीं माना है। ऐसी अवस्था होती भी है, या नहीं ?

कुछ लोग स्वप्न-रहित निद्रा के वाद कहते हैं—'खूब आनन्द से सोये।' उनके शब्दों से ऐसा प्रतीत होता है कि उन्हें उस आनन्द की अवस्था का स्मरण है। परन्तु यह ठीक मालूम नहीं होता, वास्तव में वे इतना ही कहते हैं कि उन्हें उस समय की वास्तव कुछ याद नहीं। इस प्रश्न का दार्शनिक पहलू भी है। चेतना मन या आत्मा का चिह्न है। जैसे कोई प्राकृतिक पदार्थ विस्तार-विहीन नहीं हो सकता, उसी तरह कोई मन चेतना-विहीन नहीं हो सकता। इस कठिनाई को ध्यान में रखते हुए कुछ विचारक कहते हैं कि हमारा सारा समय जागरण और स्वप्न में गुजरता है। निद्रा में हम निरन्तर स्वप्न देखते हैं, परन्तु यह स्वप्न अति अस्थिर होते हैं, और इनका अन्तिम भाग ही याद रहता है। उपनिषद् का मत यह है कि स्वप्न-विहीन अवस्था

में मन की चेतना कायम रहती है, हाँ, वह चेतना बाह्य पदार्थों से असंबद्ध होती है। सुषुप्ति के अस्तित्व का प्रश्न मनोविज्ञान से हल नहीं होता, दार्शनिक विवेचन इसकी बावत कुछ बता सकता है। यहाँ तीन सभावनाएँ विचारणीय हैं—

(१) निद्रा में कुछ भाग ऐसा होता है जिसमें चेतना विद्यमान नहीं होती। यदि यह सत्य है तो इस अवस्था में मन का क्या बनता है? जो अनुभववादी मन को चेतना-अवस्थाओं की पक्ति ही समझते हैं, उनके लिए उस काल में मन का अभाव हो जाता है। पश्चिम में डेविड ह्यूम ने कहा कि यदि निद्रा में कोई स्वप्न-विहीन भाग है तो उसमें मन का अस्तित्व कायम नहीं रहता।

(२) निद्रा में स्वप्न-अवस्था सदा बनी रहती है।

यह विचार मन को बचा लेता है, परन्तु यह सामान्य विश्वास के प्रतिकूल है। यह जार्ज बर्कले का मत था।

(३) हमारा जीवन जागरण और स्वप्न में ही नहीं गुजरता, इनके अतिरिक्त एक तीसरी अवस्था (सुषुप्ति) भी है, जिसमें चेतना बनी रहती है, परन्तु बाह्य पदार्थों से किसी प्रकार का संबन्ध नहीं रहता।

इस विचार के अनुसार मन बच रहता है, और स्वप्न-रहित निद्रा की बावत आम विश्वास को भी ठोकर नहीं लगती।

यह पिप्पलाद का मत है।

अन्य उपनिषदों में भी इस विषय पर विचार हुआ है। माण्डूक्य उपनिषद् में जागरण, स्वप्न और सुषुप्ति का वर्णन करके कहा है—

‘चौथी अवस्था की बावत मानते हैं कि इसमें न आन्तरिक अवस्थाओं का ज्ञान होता है, न बाह्य वस्तुओं का, यह अवस्था सुषुप्ति की ज्ञानमय अवस्था भी नहीं। यह अलक्ष्य, अचिन्त्य, अद्वैत रूप है।’

तीनों अवस्थाओं के संबन्ध में एक और प्रश्न उनके काल-क्रम की बावत उठता है। हम जागरण से स्वप्न में गिरते हैं, और वहाँ से सुषुप्ति में पहुँचते हैं, या सुषुप्ति दूसरी और स्वप्न तीसरी अवस्था है? और जब जागते हैं तो स्वप्न अवस्था की समाप्ति होती है, या सुषुप्ति की? प्रत्येक अपनी हालत को देख सकता है। उपनिषदों के अनुसार जागरित से गति स्वप्न में होती है, और स्वप्न से सुषुप्ति में। जिस मार्ग से मन बाहर जाता है, वही लौटने का मार्ग भी है।

२. आत्मा का स्वरूप

दार्शनिक विवेचन के तीन प्रमुख विषय हैं—प्रकृति, जीव और ब्रह्म। कुछ विचारकों को यह सूची लची मालूम होती है और वे इसे संक्षिप्त करना चाहते हैं।

इस यत्न में वे जीव को प्रकृति या ब्रह्म के एक प्रकटन के रूप में देखते हैं। प्रकृति-वाद के अनुसार प्रकृति के विकास में चेतना भी प्रकट हो जाती है, जीव चेतना के अतिरिक्त कुछ नहीं। उपनिषदों का मत इसके प्रतिकूल है—उनके अनुसार प्रकृति अपने विकास में चेतना को पैदा नहीं कर सकती, और चेतना चैतन्य द्रव्य का लक्षण ही होती है।

जैसा हम देख चुके हैं, श्वेताश्वतर उपनिषद् के अनुसार, काल, स्वभाव और भूत आदि प्राकृत जगत् का भले ही समाधान हो सकें, ये आत्मा का समाधान नहीं हो सकते—यह शेष रह जाता है। प्रकृति में जो कुछ भी होता है, वह इसके किसी अंश का स्थान-परिवर्तन है। स्थान-परिवर्तन और चेतना में तनिक भी समानता नहीं, इनका भेद भेद की पराकाष्ठा है। जैसा एक लेखक ने कहा है, यदि कुछ वैज्ञानिक अपने यन्त्रों के साथ मेरे भेदों में घुस जायें, तो वे वहाँ अनेक प्रकार की गति को देखेंगे, परन्तु मेरी भूख-प्यास को देख नहीं सकेंगे।

क्या जीव ब्रह्म का प्रकटन है? जैसा हम देख चुके हैं, इसकी वास्तविक मतभेद है। उपनिषदों का उद्देश्य मनुष्यों के जीवन को उन्नत करना है। यदि मनुष्य का कोई अस्तित्व ही नहीं, तो उन्नति और उन्नति के यत्न का जिक्र करना अर्थहीन है। उपनिषदों में व्यापक भावना यही है कि दुख और पाप की पर्याप्त मात्रा विद्यमान है, और इनसे छूटने के लिए प्रयत्न की आवश्यकता है। ब्रह्म में तो कोई त्रुटि ही नहीं सकती, त्रुटि जीव में है।

आत्मा के स्वरूप के विषय में छान्दोग्य उपनिषद् (प्रपाठक ८ : खंड ७-१२) में कहा है—

प्रजापति ने कहा—‘आत्मा पाप रहित है, अजर है, अमर है, शोक, भूख-प्यास से विमुक्त है, सत्यकाम और सत्यसकल्प है। उस आत्मा की खोज करनी चाहिये।’

प्रजापति की सन्तान देवों और असुरों ने यह सुना और आत्मा की वास्तविक जानने के लिए देवों में इन्द्र और असुरों में विरोचन प्रजापति के पास पहुँचे, और प्रजापति से आत्मा की वास्तविक पूछा। प्रजापति ने कहा—‘जो आँखों की पुतली में दीखता है, जो शीशे और शान्त जल में दीखता है, वह आत्मा है।’

प्रजापति के कहने पर उन्होंने पानी में देखा और उन्हें अपना चित्र दिखाई दिया। फिर उसके कहने पर, अच्छे वस्त्रों में और अलंकृत होकर जल में देखा। उन्होंने प्रजापति से कहा—‘जैसा हमारा शरीर होता है, उम्मी का प्रतिबिम्ब हमें जल में दीखता है।’ प्रजापति ने कहा—‘यही आत्मा है।’

यह सुनकर इन्द्र और विरोचन चले गये। विरोचन तो चला ही गया, इन्द्र रास्ते से ही लौट आया, और प्रजापति से कहा—‘भगवन् ! जल में जो दिखाई देता है, वह तो शरीर की अवस्था के साथ बदलता जाता है, शरीर पर अच्छे वस्त्र और भूषण हो तो प्रतिबिम्ब में भी वही दीखते हैं, शरीर में कोई दोष हो तो प्रतिबिम्ब में भी वही दोष दीखता है, शरीर के विनष्ट होने पर वह भी विनष्ट हो जाता है। यह समाधान तो सतोपजनक नहीं।’

कुछ तपस्या करा कर, प्रजापति ने इन्द्र से कहा—

‘यह जो स्वप्न में महीयमान, पूज्यमान होकर विचरता है, आत्मा है, यह अमर और अभय है, यह ब्रह्म है।’

इन्द्र यह सुनकर चला गया, और फिर रास्ते से ही लौट आया। उसे ख्याल आया कि स्वप्न में शरीर का अनुरूप नहीं दीखता, तो भी सुख के साथ दुख का भास होता तो है। उसने अपनी कठिनाई प्रजापति के सम्मुख रखी।

प्रजापति ने उसे और तपस्या करने को कहा। इसके पश्चात् उससे कहा—

‘जिस अवस्था में पहुँचकर सुप्त पुरुष स्वप्न नहीं देखता, अपने स्वरूप में ही स्थित होता है, अपने आप में मग्न होता है, वह आत्मा है। यह अमर है, यह अभय है, यह ब्रह्म है।’

इन्द्र यह सुनकर चला गया, परन्तु फिर रास्ते से ही लौट आया। उसने प्रजापति से कहा—

‘आत्मा को, जैसा आपने इसे बताया है, यह ज्ञान भी नहीं होता कि मैं यह हूँ, उसे ज्ञान-विषयों का बोध भी नहीं होता। प्रतीत तो ऐसा होता है कि इस काल के लिए आत्मा का अभाव ही हो जाता है। मुझे यह समाधान सतुष्ट नहीं करता।’

प्रजापति ने उससे थोड़ी देर और तपस्या कराने के बाद कहा—

‘इन्द्र ! यह शरीर मरणधर्मा है, मृत्यु के वश में है। इस पर भी यह अविनाशी, अशरीर आत्मा का निवासस्थान है। शरीर में रहते हुए, आत्मा प्रिय और अप्रिय पदार्थों से वैधा होता है, जब तक शरीर से सबन्ध बना है, प्रिय और अप्रिय से छुटकारा नहीं होता। जब शरीर से सबन्ध समाप्त हो जाता है, तो प्रिय-अप्रिय का स्पर्श भी नहीं रहता।’

प्रजापति के उपदेश का सार यह है—

असुरों के लिए आत्मा व्यक्ति का दृष्ट भाग (शरीर) ही है। बढ़ते-लेते लोग जब ‘मैं’ का प्रयोग करते हैं, तो उनका ध्यान शरीर से परे नहीं जाता। उनके लिए आत्मा शरीर ही है।

परन्तु आत्मा शरीर से अलग है। इसकी स्वाधीनता की धुँधली-सी झलक स्वप्न में दिखाई देती है। इन्द्रियो के प्रयोग के बिना भी मानसिक क्रिया जारी रहती है। सुषुप्ति में प्रकृति का प्रभाव समाप्त ही हो जाता है। शरीर आत्मा का निवास-स्थान है।

छान्दोग्य उपनिषद् (३ १७-६) में ही एक और महत्त्वपूर्ण वयान आत्मा के स्वरूप की वात मिलता है।

“अगिरस के पुत्र घोर ने देवकी के पुत्र कृष्ण से कहा—

“जब किसी मनुष्य का मृत्युकाल निकट हो, तो वह अपने आत्मा को सर्वोचित करके कहे—‘तू अखड है, तू अविनाशी है, तू जीवन का सार है।’”

यह घोर कौन था? और देवकी पुत्र कृष्ण कौन था?

जगत् विख्यात देवकी पुत्र कृष्ण ने भी भगवद्गीता में विशेष वल इसी बात पर दिया कि आत्मा अखड और अविनाशी है।

यहाँ उपनिषदों के दृष्टिकोण और गौतम बुद्ध के दृष्टिकोण का भेद स्पष्ट रूप में दिखाई देता है। बुद्ध कहते थे कि सत्ता में स्थिरता का अंश नहीं, और आत्मा भी कोई नित्य द्रव्य नहीं। उपनिषदों के अनुसार आत्मा अजर और अमर है।

बृहदारण्यक उपनिषद् (४ ३) में जनक ने याज्ञवल्क्य से पूछा—‘आत्मा कौन है?’ याज्ञवल्क्य ने कहा—

‘वह जो प्राणों में ज्ञानमय है, हृदय में अन्तर्ज्योति पुरुष है। वह एक है, पर दोनों लोको में धूमता है, वह चिन्तन करता है, इच्छा करता है, स्वप्नरूप होकर इस लोक को लाघ जाता है, और मृत्यु लोको को अतिक्रमण कर जाता है।’

३. नीति

नीति-विवेचन और नैतिक शिक्षा में भेद है। माता-पिता और पीछे शिक्षक वच्चे से कहते हैं—‘यह करो’, ‘वह न करो।’ समय गुजरने पर वह जानना चाहता है कि इन विधि निषेधों का आधार क्या है। क्यों सत्य बोलने का आदेश दिया जाता है, और झूठ बोलने से रोका जाता है? क्यों माता-पिता का मान करना अच्छा और अपमान करना बुरा है? इस प्रकार की खोज नीति-विवेचन का विषय है।

उपनिषदों में नैतिक उपदेशों की अधिकता है, परन्तु नीति-विवेचन की उपेक्षा नहीं हुई। नीति के मूल सिद्धान्तों के सबन्ध में भी निश्चित विचार मिलते हैं। ऐसे विचारों की नींव पर ही साकार नैतिक जीवन के नियमों को समझ सकते हैं।

पश्चिम में नीति-विवेचन सुकरात के समय में साफिस्ट विचारको ने आरभ किया। साफिस्ट सिद्धान्त में मूल सूत्र यह था—‘मनुष्य सभी वस्तुओं का मापक है।’ कौन मनुष्य? प्रत्येक मनुष्य। नीति में इस सूत्र का अर्थ यह है कि जो कुछ मुझे प्रिय है, वह मेरे लिए अच्छा है, जो मेरे साथी को प्रिय है, वह उसके लिए अच्छा है। सुकरात का सारा यत्न इस विचार का विरोध करने के लिए था। उसने कहा कि जो भद्र या अमित्र है, वह सब के लिए भद्र या अमित्र है। नैतिक नियम सामान्य नियम हैं, इस या उस व्यक्ति की पसन्द पर आधारित नहीं। सुकरात के समय से आज तक व्यक्ति की पसन्द और सामान्य नियम के दरमियान विवाद चला आया है। जो लोग भोग या सुख को उद्देश्य स्वीकार नहीं करते, उन्हें सोचना होता है कि यह उद्देश्य क्या है। इस उद्देश्य को ‘श्रेय’ कहते हैं।

कठ उपनिषद् की पहली वल्ली एक तरह से विचार-विषय का वर्णन है। दूसरी वल्ली इन शब्दों के साथ आरभ होती है—

‘श्रेय एक वस्तु है, प्रेय उससे भिन्न दूसरी वस्तु है। यह दोनों भिन्न-भिन्न उद्देश्यों को रखते हुए मनुष्य को बाँधते हैं। इन दोनों में जो श्रेय को चुन लेता है, उसका कल्याण होता है, जो प्रेय को चुनता है, वह उद्देश्य से गिर जाता है।’

यहाँ स्पष्ट शब्दों में प्रेयवाद या भोगवाद को त्याज्य कहा है, और श्रेयवाद की प्रशंसा की है।

जो पुरुष प्रेय के पीछे भागता है, वह अपने आपको विशेष महत्त्व देता है, और दूसरों को एकाई नहीं, अपितु एकाई के अल्पांश समझता है। यही नहीं, वह अपनी हालत में भी वर्तमान को जो महत्त्व देता है, वह जीवन के अन्य भागों को नहीं देता। नवीन काल में, जान स्टुअर्ट मिल ने यत्न किया कि भोगवाद को इन दोनों त्रुटियों से विमुक्त करे, परन्तु वह अपने यत्न में सफल नहीं हुआ। यदि हम भाव को जीवन का नियन्ता बनाये तो हमें मनुष्यों में अपने सुख का और जीवन में वर्तमान क्षण का ध्यान रखना होता है। यदि जीवन का नेतृत्व बुद्धि के हाथ में हो, तभी हम जीवन के सभी भागों और समाज के सभी सदस्यों को एक स्तर पर रख सकते हैं।

श्रेय और प्रेय में भेद करना, और दोनों में श्रेय को उत्कृष्ट ठहराना, नैतिक दृष्टिकोण से बहुत महत्त्व रखता है।

भोगवादी की दृष्टि अनिवार्य रूप में सकुचित होती है, श्रेयवादी विस्तृत दृष्टि से देखता है। नैतिक दृष्टिकोण से मानव जाति की उन्नति का एक बड़ा चिह्न यह है कि मनुष्य सकुचित दृष्टिकोण को त्यागता जाता है। प्रत्येक अपनी क्रिया में, स्वार्थ

को पीछे रखता है, पदार्थ को आगे रखता है। जीवन ऐसी स्थिति में यज्ञरूप हो जाता है।

उपनिषदों में इस रहस्य को स्पष्ट करने का यत्न किया गया है। छान्दोग्य उपनिषद् (१ : २) में कहा है—

‘प्रजापति की सन्तान देवों और असुरों में झगड़ा हो पड़ा। देवों ने उद्गीथ इकट्ठा किया, इस छयाल से कि उसकी सहायता से वे असुरों को पराजित कर लेंगे।

पहले नासिका ने उनके लिए उद्गीथ गाया। असुरों ने नासिका को पाप से वीध दिया, इसलिए नासिका से मनुष्य सुगन्ध और दुर्गन्ध दोनों को सूँघता है।

तब देवों ने वाणी से उद्गीथ-उपासना की। असुरों ने वाणी को पाप से वीध दिया, इसलिए वाणी से मनुष्य सत्य और असत्य दोनों बोलता है।

तब देवों ने आँख से उद्गीथ-उपासना की। असुरों ने आँख को पाप से वीध दिया, इसलिए आँख से मनुष्य अच्छे और बुरे दोनों प्रकार के दृश्य देखता है।

तब श्रोत्र से उद्गीथ-उपासना हुई। असुरों ने उसे पाप से वीध दिया; इसलिए मनुष्य उचित और अनुचित दोनों प्रकार के शब्द सुनता है।

तब देवों ने मन से उपासना की। असुरों ने मन को पाप से वीध दिया, इसलिए मनुष्य विचारने के योग्य और विचारने के अयोग्य विषयों की वास्तव सोचता है।

अन्त में देवों ने मुख्य-प्राण (जीवन-प्रक्रिया) से उद्गीथ-उपासना की। असुरों ने उस पर आक्रमण किया, परन्तु जैसे पत्थर से टकरा कर मिट्टी का ढेला चूर हो जाता है, वैसे ही असुर टूट गये।’

प्रजापति आत्मा है, देव और असुर मनुष्य की उत्कृष्ट और निकृष्ट वृत्तियाँ हैं। इनमें संग्राम होता ही रहता है। यह संग्राम ही व्यक्तियों और समूहों का इतिहास बनाता है। उद्गीथ गायन वेद मन्त्रों द्वारा उपासना करना है। हम कर्मों के करने में अपनी शक्तियों का प्रयोग करते हैं, परन्तु यह प्रयोग अच्छा भी होता है, और बुरा भी होता है। वाणी भाषा का आधार है, और भाषा का प्रयोग मनुष्य को सामाजिक प्राणी बनाने में प्रमुख साधन है। सामाजिक जीवन में आवश्यक है कि हम एक दूसरे को समझें। परन्तु स्वार्थवश वाणी कभी-कभी विचारों को प्रकट नहीं करती, उल्टा उन्हें छिपाती है, हम सत्य नहीं, असत्य बोलते हैं। आँख और कान हमारी दो सौंदर्य-इन्द्रियाँ हैं, कला में चित्रकारी और संगीत का विशेष महत्त्व है। परन्तु कितने लोगों की हालत में आँख और कान उन्हें पतन के गड्ढे में गिरा देते हैं? सिनेमा के दृश्य और राग ही उनकी आँखों के सामने फिरते और कानों में गूँजते रहते हैं। यही हाल मन का है। एक दार्शनिक ने कहा है—‘पृथिवी पर कोई वस्तु इतनी

महान् नहीं, जितना मनुष्य है, और मनुष्य में कोई अश इतना महान् नहीं, जितना उसका मन है।' यह ठीक है, परन्तु मन की क्रिया भी सदा कल्याणकारी नहीं होती। केवल एक अश, मुख्य प्राण, ऐसा है, जिसे पाप वीध नहीं सकता। मुख्य-प्राण में स्वार्थ का अश नहीं, यह परार्थ का नमूना है। जो पुरुष श्रेय को अपना ध्येय बनाता है, उसे अपना काम निष्काम भाव से करना चाहिये।

यह नैतिक आचरण की नींव है। छान्दोग्य उपनिषद् (७ १३) में सनत्कुमार ने नारद से कहा—'सुख भूमा (समग्र) में है, अल्प में सुख नहीं।' नैतिक जीवन यज्ञ-रूप है, यह अपने आप को दूसरों में मिला देना है।'

अब हम साकार नैतिक जीवन की ओर देखें।

धर्म को वृक्ष से उपमा देते हुए, छान्दोग्य उपनिषद् (२ २३) में कहा है—
'धर्म में तीन स्कन्ध टहने हैं'—

यज्ञ, अध्ययन और दान पहला स्कन्ध है, तप दूसरा स्कन्ध है, ब्रह्मचारी का आचार्यकुल में वास करना, तीसरा स्कन्ध है, वेदादि धर्मपुस्तकों का स्वाध्याय, यज्ञ और दान, ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्य सब के सामान्य कर्त्तव्य कर्म है। इन तीनों को एक साथ धर्म का पहला स्कन्ध कहा है। स्वाध्याय एक प्रकार का तप ही है, यज्ञ और दान भी वही कर सकता है, जो कमाने की योग्यता रखता हो, और अपनी आवश्यकताओं को सीमित करके अपनी कमाई में से त्याग सकता हो। तप जीवन की सफलता के लिए आवश्यक है। शुद्ध आचार और आचरण जन्मजात नहीं, न हम इन्हें दूसरों से ले सकते हैं, प्रत्येक को इन्हें अपने प्रयत्न से प्राप्त करना होता है, और यह प्रयत्न चिरकाल के लिए करना पड़ता है। यह काल ब्रह्मचारी आचार्यकुल में गुजारता है, नैतिक आचार की बुनियाद यहाँ पड़ती है। शिक्षा-प्राप्ति धर्म का तीसरा स्कन्ध है।

ऊपर के विवरण में सामान्य धर्म की वावट कहा है। परन्तु धर्म व्यक्ति की स्थिति की ओर से उदासीन नहीं हो सकता। कहते हैं कि मृत्यु सब मनुष्यों को एक स्तर पर ले आती है, नैतिक नियम भी यही करता है कोई भी इसके आदेशों से ऊपर नहीं। इस पर भी नैतिक नियम की माग सब लोगों में एक ही नहीं। मनुष्यों में योग्यता और स्वभाव का भेद होता है, और उनके कर्त्तव्य इस भेद से प्रभावित होते हैं।

मानव के विकास में तीन प्रमुख मजिलें आती हैं। आरम्भ में वह उत्तेजनो का पुज होता है। प्रत्येक उत्तेजन अपने समय में शासन करता है। व्यक्ति के जीवन का केन्द्र वर्त्तमान क्षण होता है। जितनी शक्ति किसी उत्तेजन में होती है, उतना

ही उसका अधिकार होता है। दूसरी मजिल में, व्यक्ति उत्तेजनाओं को सघटित करने का यत्न करता है, उसे क्षणिक तृप्ति की अपेक्षा समस्त जीवन के कल्याण का ध्यान अधिक होने लगता है। अब मूल्य के प्रत्यय का उत्थान होता है। क्षणिक तृप्ति तो गौण हो जाती है, परन्तु जीवन का केन्द्र स्वत्व ही होता है। तीसरी और अन्तिम मजिल में, वह नये अर्थ में 'अल्प' से 'भूमा' की ओर चलता है, उसे अपनी ही नहीं, दूसरों की भी चिन्ता होने लगती है। अब धर्मभाव या सामूहिक कल्याण प्रमुख पद प्राप्त करता है।

सिग्माड फ्रायड ने इन तीन अवस्थाओं के लिए 'इड' 'ईगो' और 'सुपर-ईगो' का प्रयोग किया है, हम इन्हें 'पूर्व-स्व', 'स्व' और 'अति-स्व' कह सकते हैं। साधारण अवस्था में प्रत्येक की यात्रा में तीन मजिलें होनी चाहिये, परन्तु कुछ लोग पहली मजिल पर अटक जाते हैं, और बहुतेरे दूसरी मजिल से आगे नहीं बढ़ते।

उपनिषदों में इन श्रेणियों के लिए 'असुर', 'मनुष्य' और 'देव' का प्रयोग किया गया है। इनके भेद को दृष्टि में रखकर, बृहदारण्यक उपनिषद् (५ २) में कहा है—

“प्रजापति की सन्तान—देवो, मनुष्यो और असुरो ने प्रजापति के पास जाकर ब्रह्मचर्य का सेवन किया। इसके पश्चात् देवो ने प्रजापति से कहा—‘हमें उपदेश दें।’ प्रजापति ने कहा—‘द’, और पूछा—‘तुमने समझ लिया?’ देवो ने कहा—‘समझ लिया है, आपने कहा है—दमन करो।’ प्रजापति ने कहा—‘तुमने ठीक समझा है।’

तब मनुष्यो ने उमसे कहा—‘हमें उपदेश दें।’ प्रजापति ने कहा—‘द’, और पूछा—‘तुमने समझ लिया?’ मनुष्यो ने कहा—‘समझ लिया है, आपने कहा है—दान दो।’ प्रजापति ने कहा—‘तुमने ठीक समझा है।’

अन्त में असुरो ने उपदेश के लिए विनय की। प्रजापति ने फिर कहा—‘द’, और पूछा—‘तुमने समझ लिया?’ असुरो ने कहा—‘समझ लिया है, आपने कहा है—‘दया करो।’ प्रजापति ने कहा—‘तुमने ठीक समझा है।’

मनुष्यो की अधिक सख्या मध्य में होती है, कुछ पशुस्तर से ऊपर नहीं उठते, और कुछ आगे देवत्व की ओर बढ़ जाते हैं। देव आप चमकते हैं और अपना प्रकाश दूसरों को देते हैं। जो कुछ वे दूसरों को दे सकते हैं, उसमें उनके कथन की अपेक्षा उनके आचरण का भाग अधिक मूल्यवान होता है। प्रजापति का उपदेश देवों के लिए यही है—‘अपने आपको समय में रखो।’

साधारण मनुष्यो के लिए बड़ा खतरा यही है कि वे अपने 'स्व' में पूर्णतया विलीन

हो जायें। दान व्यक्ति को अपने से परे देखने की प्रेरणा करता है। मनुष्यों के लिए प्रजापति का उपदेश है—‘दान दो।’

असुरों के जीवन में वर्तमान का उत्तेजन प्रमुख है। उनके लिए सब से बड़ा खतरा यह है कि वह अपनी शक्ति का दुरुपयोग करे। इससे बचाने के लिए प्रजापति ने उन्हें कहा—‘दयावान् बनो।’ असुरों की शक्ति बुरी नहीं, इसका आसुरी प्रयोग बुरा है।

साधारण मनुष्यों की हालत में यह तीनों अश मिले होते हैं, इनकी शक्ति एक समान नहीं होती। उपनिषद् में कहा है—‘जब बिजली कड़कती है, तो उसकी कड़क में ‘द’, ‘द’, ‘द’ की ध्वनि सुनाई देती है। यह ध्वनि हम सब के लिए प्रजापति का उपदेश है—‘दमन करो’, ‘दान दो’, ‘दया करो’।

७. ज्ञान और कर्म

वेद में ज्ञान और कर्म दोनों के सबन्ध में शिक्षा मिलती है। पीछे कर्म-सबन्धी शिक्षा का विस्तार ब्राह्मण ग्रन्थों में और ज्ञान-सबन्धी शिक्षा का व्याख्यान उपनिषदों में हुआ। ज्ञान और कर्म जीवन में एक साथ चलते हैं, प्रत्येक चेतनावस्था में यह दोनों पक्ष विद्यमान होते हैं। इस पर भी दोनों में स्पष्ट भेद भी है। उपनिषदों में कर्म का महत्त्व स्वीकार किया है, परन्तु इसे ज्ञान का पद नहीं दिया। कर्म और ज्ञान का फल बयान करते हुए, ज्ञान के फल को कर्मफल की अपेक्षा उत्कृष्ट कहा है, और इस बात पर भी बल दिया है कि कर्म का फल अस्थायी होता है।

छान्दोग्य उपनिषद् में धर्म के तीन स्कन्धों का वर्णन करने के बाद कहा है—‘जो लोग इन कर्तव्यों का पालन करते हैं, वे पुण्यलोक को प्राप्त करते हैं, ब्रह्म में विलीन होने वाले अमरत्व को पाते हैं।’

कठ उपनिषद् में, नचिकेता ने यम से तीन वर मागे। पहला वर यह था कि उसका पिता उस पर क्रुद्ध न रहे। यम ने यह वर उसे तुरन्त दे दिया। दूसरे वर में, नचिकेता ने ऐसे यज्ञ की वावत जानना चाहा जो उसे स्वर्ग में पहुँचने का भागी बना दे। यम ने उसे ऐसे यज्ञ की विधि बतायी और यज्ञ को ‘नचिकेत यज्ञ’ का नाम दिया। तीसरे वर में नचिकेता ने आत्मा के अमरत्व की वावत जानना चाहा। यम बहुत आग्रह होने पर यह ज्ञान देने के लिए तैयार हुआ। यहाँ भी उपनिषद्कार यह कहना चाहता है कि कर्मकांड की अपेक्षा ज्ञान का पद बहुत ऊँचा है।

बृहदारण्यक उपनिषद् (१ ५ १६) में कहा है कि तीन ही लोक हैं—मनुष्यलोक, पितृलोक और देवलोक। मनुष्यलोक सन्तान से जीता जाता है,

पितृलोक कर्म से जीता जाता है, और देवलोक ज्ञान से जीता जाता है। 'इन लोकों में देवलोक श्रेष्ठ है, इसलिए विद्या की प्रशंसा करते हैं।'

यह उपनिषदों का आम दृष्टिकोण है और हम इसे समझ सकते हैं। परन्तु उपनिषदों में कहीं-कहीं ऐसे अंश भी मिलते हैं, जो इससे बहुत आगे जाते हैं। जो लोग कर्म का सहारा लेते हैं, उनके लिए मुडक उपनिषद् में प्रमूढ (महामूर्ख) का प्रयोग किया है। यह कट्टरपन की भाषा है और मानसिक सतुलन की सूचक नहीं। कुछ अंश तो ऐसे भी हैं, जिनकी वास्तविकता सन्देह होता है कि वे बाहर की मिलावट हैं। छान्दोग्य (१-१२) में याज्ञिकों के गायन की कुत्तों के भौंकने से उपमा दी गयी है।

ज्ञान और कर्म के सन्ध्या में, ईश उपनिषद् के तीन मन्त्र बहुत महत्त्व के हैं। इन दोनों के लिए यहाँ 'विद्या' और 'अविद्या' का प्रयोग हुआ है। अविद्या से अभिप्राय 'विद्या से उलट' का नहीं, अपितु 'विद्या के अतिरिक्त' 'विद्या से अन्य' का है। इस अर्थ में कर्म के लिए अविद्या शब्द का प्रयोग होता है। मन्त्र ये हैं—

'जो लोग अविद्या (कर्म) की उपासना करते हैं, वे घोर अन्वकार में प्रवेश करते हैं, जो लोग विद्या की उपासना करते हैं, वे उससे भी घोर अन्वकार में जाते हैं।'

'विद्या का फल एक है, और अविद्या का फल उससे भिन्न है। ऐसा हमने उन ज्ञानी पुरुषों से सुना है, जिन्होंने इस रहस्य की वास्तविकता हमें बताया है।'

'जो मनुष्य विद्या और अविद्या (ज्ञान और कर्म) को एक साथ जानता है, वह कर्म की सहायता से मृत्यु को तर जाता है, और विद्या की सहायता से अमृत को प्राप्त करता है।'

(१-११)

ज्ञान और कर्म एक साथ चलें तो ज्ञान का फल अधिक उत्तम है, यदि इनमें मेल न हो तो निरा ज्ञान निरं कर्म से अधिक हानिकारक होता है। अन्वे और लूले में, लूले की दशा अधिक अव्यय और अभाग्यपूर्ण होती है।

✓ सांख्य दर्शन

१. प्राक्कथन

१. सांख्य का विषय

जर्मनी के दार्शनिक इम्मैनुयल कांट ने कहा है कि दर्शनशास्त्र का उद्देश्य तीन निम्न प्रश्नों का उत्तर ढूँढना है—

- (१) मैं क्या जान सकता हूँ ?
- (२) मुझे क्या करना चाहिये ?
- (३) मैं किस भाग्य की आशा कर सकता हूँ ?

पहले प्रश्न के साथ मिला हुआ यह प्रश्न भी है कि ज्ञान-प्राप्ति के साधन क्या हैं ? सत्य और असत्य में भेद करने की कसौटी क्या है ?

पश्चिम में चिरकाल तक अन्तिम सत्ता को समझने का यत्न होता रहा। नवीन काल में विचारकों को ध्यान आया कि इस प्रश्न के पूर्व एक अन्य प्रश्न का पूछना आवश्यक है—‘हमारे ज्ञान की पहुँच कहाँ तक है ?’ यह जानकर ही हम निश्चय कर सकते हैं कि हमारी खोज के सफल होने की सम्भावना भी है या नहीं। भारत में ज्ञान-मीमांसा को सदा ध्यान में रखा गया है।

कांट ने जिन तीन प्रश्नों का वर्णन किया है, उनमें पहला प्रश्न बौद्धिक विवेचन का केन्द्रीय विषय है, दूसरा व्यावहारिक विवेचन में प्रमुख विषय है। सांख्य प्रायः बौद्धिक विवेचन है, योग व्यावहारिक पहलू पर बल देता है। जीवन में ज्ञान और क्रिया समुक्त मिलते हैं, इसलिए सांख्य में भी दूसरे प्रश्न की उपेक्षा नहीं हुई। सत्य-ज्ञान के प्रकाश में अच्छे से अच्छा काम जो हम कर सकते हैं, वह किसी प्रयोजन से किया जाता है। इस प्रयोजन का स्पष्ट ज्ञान बहुत महत्त्व की चीज़ है, परन्तु हम यह भी जानना चाहते हैं कि जिस फल को हम परम-पुरुषार्थ बनाते हैं, उसकी प्राप्ति की सम्भावना भी है, या नहीं। हम ब्रह्मांड के तुच्छ अंश हैं, प्राकृत जगत् की शक्तियों की अपेक्षा हमारी शक्ति बहुत अल्प है। बाह्य शक्तियों का झुकाव कैसा दीखता है ? क्या भूमंडल में हम स्नेही वातावरण में विचरते हैं ? क्या यह वातावरण पग-पग पर हमारे आदर्शों का वाचक है ? क्या यह अपने काम में लगा है, और हमारे प्रयत्न

इसके ध्यान को आकर्षित ही नहीं करते ? अन्य शब्दों में हमें जानना होता है कि सृष्टि में हमारा स्थान क्या है ?

सांख्य उन तीनों प्रश्नों पर विचार करता है जिन्हें काट ने दर्शनशास्त्र के प्रमुख विषय बयान किया है।

२. सांख्य-साहित्य

यो तो सांख्य पर अनेक ग्रंथ मिलते हैं, परन्तु तीन पुस्तकें विशेष रूप से प्रतिष्ठित मानी जाती हैं। इनमें सब से विख्यात 'सांख्यसूत्र' है। पुस्तक में छ अध्याय हैं और उनकी सूत्र संख्या इस प्रकार है—

१	१४६
२	४७
३	८४
४	३२
५	१२९
६	७०
	<hr/> ५२६

इन सूत्रों की रचना के समय की वास्तव निश्चय से कह नहीं सकते, परन्तु आम ख्याल यही है कि यह बहुत पुराने नहीं।

सांख्य सिद्धान्त में दूसरी प्रतिष्ठित पुस्तक 'सांख्य-कारिका' या 'सांख्य-सप्तति' है। जैसा इसके नाम से ही पता लगता है, पुस्तक कविता में है और इसमें ७० कारिकाएँ हैं। रूपभेद के अतिरिक्त, 'सप्तति' सूत्रों से दो बातों में भिन्न है—

(१) इसमें सूत्रों की आख्यायिकाएँ मौजूद नहीं,

(२) इसमें अन्य मतों का खंडन नहीं।

अन्तिम दो कारिकाओं में कहा है कि इस शास्त्र का रहस्य परमऋषि (कपिल) ने बतलाया है, और इसमें 'सर्व भूतों की स्थिति, उत्पत्ति और प्रलय का विचार है।' कपिल ने यह ज्ञान आसुरि को दिया, और आसुरि ने पंचशिख को दिया। 'सप्तति' ईश्वर कृष्ण की रचना है। बहुतेरे लेखक अब इसे सांख्य सिद्धांत की प्रामाणिक व्याख्या समझते हैं।

सांख्य सिद्धांत पर तीसरी प्रतिष्ठित पुस्तक 'तत्त्व-समास' है। कुछ विचारकों की सम्मति में यह बहुत पुरानी पुस्तक है, और सांख्य सिद्धान्त को अपने मौलिक रूप में बताती है। यह स्वयं कपिल की रचना समझी जाती है। पिछली शताब्दी में

इसका मिलना भी कठिन था। कोलब्रुक को यह प्राप्त न हो सकी, परन्तु जो कुछ उसने इसकी वादत पढा, उसके आधार पर उसने इसे साख्य-साहित्य में प्रमुख स्थान दिया। पीछे मैक्समूलर को यह प्राप्त हुई और उसने साख्य सिद्धान्त की व्याख्या के लिए इसी को आधार बनाया।

वास्तव में 'तत्त्व-समास' कोई पुस्तक है ही नहीं, यह केवल विषय-सूची है। विषयो को कुछ निश्चित करने के लिए, यह सख्या का विशेष प्रयोग करती है। प्राक्-यन के अन्त में 'तत्त्व-समास' सारे का सारा दिया गया है। हम भी इसे विषय-सूची के रूप में चरतेंगे, और व्याख्या के लिए सूत्रों और 'कारिका' से सहायता लेंगे।

३ परम पुरुषार्थ और उसकी सिद्धि

'तत्त्व-समास' में हम तुरन्त विषय में प्रविष्ट हो जाते हैं। 'कारिका' और 'सूत्र' दोनों सिद्धान्त-अव्ययन की उपयोगिता से आरम्भ करते हैं, दोनों बताना चाहते हैं कि इस अध्ययन का लाभ क्या है। जीवन का प्रमुख काम जीवन को कायम रखना, और इसे अच्छी तरह व्यतीत करना है। विचारों में विवाद का बड़ा कारण यह है कि हम सब अच्छे जीवन का एक ही चित्र नहीं बनाते।

'सप्तति' की पहली दो कारिकाएँ यह हैं—

'तीन प्रकार का दुःख चोट लगाता है, इसलिए उसे नाश करने वाले कारण की जिज्ञासा होती है। (यदि कहा जाय कि) दृष्ट कारण के होते हुए ऐसी जिज्ञासा व्यर्थ है, तो यह ठीक नहीं, क्योंकि दृष्ट कारण से दुःख का नाश न तो अवश्यमेव होता है और न स्थायी ही होता है।'

'दृश्य के समान ही श्रौत (सुना गया, श्रुति विहित) कर्म है, क्योंकि यह अशुद्धि, क्षय और अतिशय से युक्त होता है। इसके विपरीत व्यक्त, अव्यक्त और चेतन के ज्ञान से जो फल मिलता है, वह अधिक अच्छा है।'

सूत्रों में भी तीन प्रकार के दुःखों की निवृत्ति को परम-पुरुषार्थ बताया गया है और इसके लिए, दृष्ट और श्रौत साधनों की अपेक्षा, विवेक को अधिक सफल साधन बताया है।

दुःख तीन प्रकार का होता है—आध्यात्मिक, आधिभौतिक और आविदैविक। पहले प्रकार के दुःख का कारण स्वयं हमारे अन्दर होता है। बृद्धावस्था में शरीर के अंग ढीले पड़ जाते हैं, बुढ़ापे के रोगों में प्रमुख रोग तो बुढ़ापा ही है। आध्यात्मिक दुःख का एक और रूप असन्तोष होता है। ५०० विद्यार्थियों की परीक्षा में एक विद्यार्थी ४९८ विद्यार्थियों से आगे निकल जाता है, परन्तु एक से पीछे रह जाता है। वह

इसी बात से दुखी होता है कि वह प्रथम पद पर नहीं पहुँचा। आधिभौतिक दुःख अन्य प्राणियों से पहुँचते हैं। ज्यो-ज्यो जीवन-संग्राम तीव्र होता जाता है, ऐसे दुःखों की मात्रा बढ़ती जाती है। आधिदैविक दुःखों का कारण यह होता है कि हमारी स्थिति और वातावरण में अनुकूलता नहीं होती।

इन दुःखों से बचने के लिए हम ऐसे साधनों का प्रयोग करते हैं जिन्हें हमने लाभ-दायक पाया है। ऐसे साधनों के सबन्ध में दो श्रुतियाँ दी जाती हैं—

(१) यह साधन सदा अचूक नहीं होते,

(२) दुःख की निवृत्ति अस्थायी होती है।

शास्त्र कहते हैं कि दुःखों से छूटने के लिए यज्ञ आदि कर्म करने चाहिये। ऐसे कर्मों का फल भी अस्थायी होता है, इनमें शुभ के साथ अशुभ का अंश भी मिला होता है, और यह कर्म बहुतेरे लोगों की सामर्थ्य में नहीं होते। इन साधनों से अधिक उपयोगी साधन विवेक है। अपनी अल्प शक्तियों के साथ हम प्राकृत जगत् और अन्य प्राणियों के प्रहार से पूर्ण तौर पर बच नहीं सकते, परन्तु इस प्रहार को सहने की योग्यता तो बढ़ा ही सकते हैं। दुःखों से बचने का सर्वोत्तम उपाय यही है कि जीवन-व्यवहार में ठीक दृष्टिकोण को अपनायें। इसी को 'कारिका' और सूत्रों ने उपयोगी उपाय बताया है।

साख्य-लक्ष्य के विरुद्ध दो आपत्तियाँ की जाती हैं—

(१) कुछ लोग कहते हैं कि दुःखों की निवृत्ति संभव ही नहीं, ये हमारी प्रकृति का अंश हैं।

(२) जीवन का लक्ष्य भावात्मक होना चाहिये, साख्य का व्यर्थ निषेधात्मक है।

पहली आपत्ति के सबन्ध में साख्य का मत यह है कि पुरुष अपने स्वरूप में निर्लेप है। पुरुष और प्रकृति के संसर्ग से सृष्टि होती है, और सृष्टि के विकास में दुःख और सुख भी व्यक्त हो जाते हैं। जब पुरुष अपने आपको प्रकृति से भिन्न समझ लेता है, तो प्रकृति के विकारों से अशान्त नहीं होता। जो भ्रान्ति उसे दुःखी करती है, वह विवेक से दूर हो जाती है, और इसके साथ ही दुःख भी दूर हो जाता है।

दूसरे आक्षेप की वावत हम कह सकते हैं कि दुःख की निवृत्ति को स्पष्ट शब्दों में अन्तिम उद्देश्य नहीं कहा, इतना ही कहा है कि तीन प्रकार का दुःख चोट लगाता है, और इससे बचने का जो उपाय हो सकता है, उसकी जिज्ञासा स्वाभाविक है। पश्चिम में भोगवादियों ने जीवन का अन्तिम उद्देश्य सुख की अनुभूति में देखा। यह विचार णव को चेतना में सर्वश्रेष्ठ अंश मान लेता है। साख्य में भाव को यह पद नहीं दिया,

इसका मिलना भी कठिन था। कोलब्रुक को यह प्राप्त न हो सकी, परन्तु जो कुछ उसने इसकी बाबत पढ़ा, उसके आधार पर उसने इसे साख्य-साहित्य में प्रमुख स्थान दिया। पीछे मैक्समूलर को यह प्राप्त हुई और उसने साख्य सिद्धान्त की व्याख्या के लिए इसी को आधार बनाया।

वास्तव में 'तत्त्व-समास' कोई पुस्तक है ही नहीं, यह केवल विषय-सूची है। विषयों को कुछ निश्चित करने के लिए, यह सख्या का विशेष प्रयोग करती है। प्राक्कथन के अन्त में 'तत्त्व-समास' सारे का सारा दिया गया है। हम भी इसे विषय-सूची के रूप में बरतेंगे, और व्याख्या के लिए सूत्रों और 'कारिका' से सहायता लेंगे।

३. परम पुरुषार्थ और उसकी सिद्धि

'तत्त्व-समास' में हम तुरन्त विषय में प्रविष्ट हो जाते हैं। 'कारिका' और 'सूत्र' दोनों सिद्धान्त-अध्ययन की उपयोगिता से आरम्भ करते हैं, दोनों बताना चाहते हैं कि इस अध्ययन का लाभ क्या है। जीवन का प्रमुख काम जीवन को कायम रखना, और इसे अच्छी तरह व्यतीत करना है। विचारों में विवाद का बड़ा कारण यह है कि हम सब अच्छे जीवन का एक ही चित्र नहीं बनाते।

'सप्तति' की पहली दो कारिकाएँ यह हैं—

'तीन प्रकार का दुःख चोट लगाता है, इसलिए उसे नाश करने वाले कारण की जिज्ञासा होती है। (यदि कहा जाय कि) दृष्ट कारण के होते हुए ऐसी जिज्ञासा व्यर्थ है, तो यह ठीक नहीं, क्योंकि दृष्ट कारण से दुःख का नाश न तो अवश्यमेव होता है और न स्थायी ही होता है।'

'दृश्य के समान ही श्रौत (सुना गया, श्रुति विहित) कर्म है, क्योंकि यह अशुद्धि, क्षय और अतिशय से युक्त होता है। इसके विपरीत व्यक्त, अव्यक्त और चेतन के ज्ञान से जो फल मिलता है, वह अधिक अच्छा है।'

सूत्रों में भी तीन प्रकार के दुःखों की निवृत्ति को परम-पुरुषार्थ बताया गया है और इसके लिए, दृष्ट और श्रौत साधनों की अपेक्षा, विवेक को अधिक सफल साधन बताया है।

दुःख तीन प्रकार का होता है—आध्यात्मिक, आधिभौतिक और आधिदैविक। पहले प्रकार के दुःख का कारण स्वयं हमारे अन्दर होता है। वृद्धावस्था में शरीर के अंग ढीले पड़ जाते हैं, बुढ़ापे के रोगों में प्रमुख रोग तो बुढ़ापा ही है। आध्यात्मिक दुःख का एक और रूप असन्तोष होता है। ५०० विद्यार्थियों की परीक्षा में एक विद्यार्थी ४९८ विद्यार्थियों से आगे निकल जाता है, परन्तु एक से पीछे रह जाता है। वह

इसी बात से दुखी होता है कि वह प्रथम पद पर नहीं पहुँचा। आधिभौतिक दुःख अन्य प्राणियों से पहुँचते हैं। ज्यो-ज्यो जीवन-संग्राम तीव्र होता जाता है, ऐसे दुःखों की मात्रा बढ़ती जाती है। आधिदैविक दुःखों का कारण यह होता है कि हमारी स्थिति और वातावरण में अनुकूलता नहीं होती।

इन दुःखों से बचने के लिए हम ऐसे साधनों का प्रयोग करते हैं जिन्हें हमने लाभ-दायक पाया है। ऐसे साधनों के सवन्ध में दो श्रुटियाँ दीखती हैं—

(१) यह साधन सदा अचूक नहीं होते,

(२) दुःख की निवृत्ति अस्थायी होती है।

शास्त्र कहते हैं कि दुःखों से छूटने के लिए यज्ञ आदि कर्म करने चाहिये। ऐसे कर्मों का फल भी अस्थायी होता है, इनमें शुभ के साथ अशुभ का अंश भी मिला होता है, और यह कर्म बहुतेरे लोगों की सामर्थ्य में नहीं होते। इन साधनों से अधिक उपयोगी साधन विवेक है। अपनी अल्प शक्तियों के साथ हम प्राकृत जगत् और अन्य प्राणियों के प्रहार से पूर्ण तौर पर बच नहीं सकते, परन्तु इस प्रहार को सहने की योग्यता तो बढ़ा ही सकते हैं। दुःखों से बचने का सर्वोत्तम उपाय यही है कि जीवन-व्यवहार में ठीक दृष्टिकोण को अपनायें। इसी को 'कारिका' और सूत्रों ने उपयोगी उपाय बताया है।

सांख्य-लक्ष्य के विरुद्ध दो आपत्तियाँ की जाती हैं—

(१) कुछ लोग कहते हैं कि दुःखों की निवृत्ति संभव ही नहीं, ये हमारी प्रकृति का अंश हैं।

(२) जीवन का लक्ष्य भावात्मक होना चाहिये, सांख्य का व्यय निषेवात्मक है।

पहली आपत्ति के सवन्ध में सांख्य का मत यह है कि पुरुष अपने स्वरूप में निर्लेप है। पुरुष और प्रकृति के ससर्ग से सृष्टि होती है, और सृष्टि के विकास में दुःख और सुख भी व्यक्त हो जाते हैं। जब पुरुष अपने आपको प्रकृति से भिन्न समझ लेता है, तो प्रकृति के विकारों से अशान्त नहीं होता। जो भ्रान्ति उसे दुःखी करती है, वह विवेक से दूर हो जाती है, और इसके साथ ही दुःख भी दूर हो जाता है।

दूसरे आक्षेप की वाक्य हम कह सकते हैं कि दुःख की निवृत्ति को स्पष्ट शब्दों में अन्तिम उद्देश्य नहीं कहा, इतना ही कहा है कि तीन प्रकार का दुःख चोट लगाता है, और इससे बचने का जो उपाय हो सकता है, उसकी जिज्ञासा स्वाभाविक है। पश्चिम में भोगवादियों ने जीवन का अन्तिम उद्देश्य सुख की अनुभूति में देखा। यह विचार को चेतना में सर्वश्रेष्ठ अंश मान लेता है। सांख्य में भाव को यह पद नहीं दिया,

हाँ, इतना माना है कि दुख आत्म-सिद्धि में बाधक होता है और इसे मार्ग से हटाना चाहिये। पश्चिम में भी विचारकों ने इस बात की विशेष ध्यान से देखा है कि भारत के दार्शनिक सुख के पीछे नहीं भागते, केवल दुख में वचना चाहते हैं।

२ तत्त्व-समास

- (१) अब इसलिये तत्त्वों का संक्षेप
- (२) आठ प्रकृतियाँ
- (३) सोलह विकार
- (४) पुरुष
- (५) तीन गुणों वाला होना
- (६) सृष्टि और प्रलय
- (७) अव्यात्म, अभिभूत और अधिदैव
- (८) पाँच अभिवृद्धियाँ
- (९) पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ
- (१०) पाँच वायु
- (११) पाँच कर्म-शक्तियाँ
- (१२) पाँच प्रकार की अविद्या
- (१३) अढाई प्रकार की अशक्ति
- (१४) नौ प्रकार की तुष्टि
- (१५) आठ प्रकार की सिद्धि
- (१६) दस मौलिक अर्थ
- (१७) कल्याणकारी सृष्टि
- (१८) चौदह प्रकार का प्राणी जगत्
- (१९) तीन प्रकार का बन्ध
- (२०) तीन प्रकार का मोक्ष
- (२१) तीन प्रकार का प्रमाण

(२२) 'इस ज्ञान को ठीक-ठीक जानकर मनुष्य सफल मनोरथ, कृतकार्य हो जाता है। वह फिर तीन प्रकार के दुखों से पीड़ित और पराजित नहीं होता।'

३. सांख्य के तत्त्व

‘तत्त्व-समास’ के पहले तीन विषय ये हैं—

- (१) आठ प्रकृतियाँ
- (२) सोलह विकार (विकृतियाँ)
- (३) पुरुष

‘कारिका’ में २५ तत्त्वों का वर्णन इस प्रकार किया है—‘मूल प्रकृति विकृति नहीं है, महत्तत्त्व आदि प्रकृति-विकृति हैं, १६ विकृतियाँ ही हैं, पुरुष न प्रकृति है, न विकृति है।’ (३)

‘कारिका’ ने २५ तत्त्वों को ४ श्रेणियों में बाँटा है—

(१) मूल प्रकृति केवल प्रकृति है, विकृति नहीं। अन्य वस्तुएँ इससे बनती हैं, यह आप किसी कारण का कार्य नहीं।

(२) महत् (बुद्धि), अहंकार और पाँच तन्मात्र प्रकृति और विकृति दोनों हैं ॥ यह मूल प्रकृति से बनते हैं, और आप अन्य तत्त्वों के कारण भी हैं।

(३) १० इन्द्रियाँ, मन और ५ महाभूत केवल विकृति हैं यह कार्य ही हैं, किसी अन्य तत्त्व के कारण नहीं।

(४) पुरुष न किसी तत्त्व से बनता है, न कुछ इससे बनता है।

पुरुष के अतिरिक्त, २४ तत्त्वों में हम मूल प्रकृति और इसके विकारों को देखते हैं। इस तरह, सांख्य में अध्ययन के तीन प्रमुख विषय हैं—

- (१) दृष्ट जगत् या व्यक्त,
- (२) मूल प्रकृति या अव्यक्त,
- (३) पुरुष।

इन तीनों में भी मूलतत्त्व पुरुष और प्रकृति ही हैं, दृष्ट जगत् इनके संयोग का फल है।

अब इन तीनों की वास्तव कुछ विचार करें।

१. व्यक्त या दृष्ट जगत्

कारिका १० में व्यक्त के चिह्न यो वयान किये गये हैं—

‘व्यक्त कारण वाला, अनित्य, अव्यापी, सक्रिय, अनेक, आश्रित, चिह्न, मावयव और परतन्त्र है।’

जब हम बाह्य जगत् की ओर देखते हैं, तो पदार्थों का नानात्व और निरन्तर परिवर्तन विशेष रूप से हमारा ध्यान अपनी ओर खींचते हैं। जगत् तो अनेक पदार्थों

का समूह है ही, प्रत्येक पदार्थ भी मिश्रित (अवयवी) है। प्रत्येक वस्तु अन्य वस्तुओं से सीमित है, यदि यहाँ है, तो वहाँ नहीं, वहाँ है, तो यहाँ नहीं। यह सब कुछ तो स्पष्ट ही है, साख्य इसके साथ यह भी कहता है कि दृष्ट जगत् की सत्ता स्वतन्त्र नहीं। यह कार्य है, परतन्त्र है, अपने कारण (अव्यक्त) पर आश्रित है, और उसका चिह्न है। कार्य होने से यह अनित्य भी है। यहाँ हम दृष्ट के क्षेत्र से परे अदृष्ट में पहुँचते हैं। विज्ञान दृष्ट के क्षेत्र में ही रहता है, दर्शनशास्त्र का प्रमुख अनुराग अदृष्ट के अध्ययन में है।

पश्चिम में भी व्यक्त जगत् का स्वरूप दार्शनिक विवेचन का एक प्रमुख विषय रहा है। डेकार्ट ने, जिसे आधुनिक दर्शन का पिता कहा जाता है, जगत् में पुरुष और प्रकृति के भेद पर बल दिया, और 'विस्तार' को प्रकृति का मौलिक गुण बताया। पीछे लाइबनिज ने कहा कि क्रिया सारी सत्ता का तत्त्व है। साख्य के अनुसार, विस्तार और क्रिया दोनों प्रकृति (व्यक्त) में विद्यमान हैं। हर्बर्ट स्पेन्सर ने भी व्यक्त जगत् को अनित्य, आश्रित और परतन्त्र देखा। विकासवाद की मौलिक धारणा यही है कि जिस रूप में जगत् अब विद्यमान है, उसी रूप में सदा नहीं रहा है, इसमें निरन्तर परिवर्तन होता आया है। स्पेन्सर का काम विकास-क्रम की व्याख्या करना था। जैसा हम देखेंगे, उसका सिद्धान्त साख्य सिद्धांत से बहुत मिलता है।

२ अव्यक्त या मूल प्रकृति

दृष्ट जगत् की वास्तव यह पूछना स्वाभाविक ही है कि यह कहाँ से आया और कब आया ?

इस प्रश्न के सवन्ध में तीन विचार प्रस्तुत किये गये हैं—

(१) जिस रूप में दृष्ट जगत् अब विद्यमान है, उसी रूप में सदा रहा है। इसके सवन्ध में कही से आने का प्रश्न उठता ही नहीं।

(२) कुछ समय हुआ जब ईश्वर ने इसे उत्पन्न किया। जिस रूप में इसे उत्पन्न किया गया था, लगभग उसी रूप में यह चलता आया है।

(३) जगत् की रचना निरपेक्ष उत्पत्ति नहीं, केवल विद्यमान सामग्री का विशेष आकार धारण करना है। यह आकार निरन्तर बदलता रहा है। बड़े-बड़े भेद जो अब दिखाई देते हैं, अगणित नन्हें-नन्हें भेदों का सचय हैं।

पहला विचार साधारण मनुष्य का विचार है। विज्ञान ने इसे विलकुल अमान्य बना दिया है। दूसरे विचार के अनुसार सृष्टि की आयु, कुछ सहस्र वर्ष है, और इसकी रचना छ दिनों में हुई। यह विचार अब अमान्य ही हो गया है। विज्ञान के

लिए निरपेक्ष उत्पत्ति और विनाश कल्पना मात्र है। विज्ञान यह भी बताता है कि सृष्टि की आयु काफी बड़ी है सर जेम्स जीन्स के विचार में पृथिवी को बने लगभग दो अरब वर्ष हो चुके हैं। तीसरा विचार विकासवाद की धारणा है। पिछली शताब्दी में, पश्चिम में चार्ल्स डार्विन और हर्वर्ट स्पेन्सर ने इसका प्रसार किया। सांख्य के अनुसार, दृष्ट जगत् अव्यक्त या मूल प्रकृति का विकास है।

कारिका १० में, जहाँ व्यक्त के चिह्नों का वर्णन किया है, साथ ही यह भी कहा है कि यह चिह्न अव्यक्त में पाये नहीं जाते। अन्य शब्दों में, मूल-प्रकृति किसी कारण का कार्य नहीं, यह निराश्रय है, यह अभेद है, और नित्य है। यह क्रिया-विहीन है, पुरुष की दृष्टि पड़ने पर जब इसका सामजस्य भग होता है, तो क्रिया का आरम्भ होता है, अन्त में सामजस्य फिर स्थापित होने पर क्रिया भी समाप्त हो जाती है।

३ पुरुष

(१) द्वैतवाद

सांख्य में २५ तत्त्वों का वर्णन है। इनमें मूल-प्रकृति और पुरुष दो मूल-तत्त्व हैं। कुछ विचारकों को दो की सख्या भी अधिक प्रतीत होती है और वे चाहते हैं कि हो सके तो दो के स्थान में एक ही अन्तिम तत्त्व स्वीकार किया जाय। सांख्य के अनुसार पुरुष और प्रकृति में जाति-भेद है और हम इसे मिटा नहीं सकते। प्रकृति-वाद के अनुसार, प्रकृति अपने विकास में जीवन को और पीछे चेतना को जन्म देती है, अव्यात्मवाद के अनुसार, जिन वस्तुओं को हम बाह्य जगत् में देखते हैं, वे वास्तव में हमारी चेतना—अवस्थाएँ ही हैं, एक और विचार के अनुसार, चेतना और विस्तार एक तटस्थ द्रव्य के गुण हैं, और सभी जीव और प्राकृतिक पदार्थ इन दो गुणों के आकार-मात्र हैं। सांख्य अद्वैतवाद को किसी रूप में स्वीकार नहीं करता। इसके अनुसार, पुरुष न प्रकृति है, न विकृति है, न यह प्राकृत पदार्थों का उत्पादक है, न प्रकृति से उत्पन्न होता है। इसके अनुसार पुरुष और प्रकृति दोनों स्वतन्त्र द्रव्य हैं, और इनमें जाति-भेद है।

(२) पुरुष के अस्तित्व में हेतु

कारिका १७ में कहा है—

‘मघात के परार्थ होने से, त्रिगुणादि से विपरीत होने से, अविष्टान से, भोक्ताभाव से, और मोक्ष की ओर प्रवृत्ति होने से पुरुष (का अस्तित्व सिद्ध) है।’

दर्शन शास्त्र का काम अनुभव का समाधान करना है। हमारा अनुभव दो प्रकार का होता है—बाह्य और आन्तरिक। अनुभव के अस्तित्व में सदेह करना तो सम्भव

ही नहीं यह सदेह आप ही अनुभव है। नवीन काल में फ्रान्स के दार्शनिक डेकार्ट ने अपने विवेचन को इस असदिग्ध तथ्य से आरम्भ किया। उसने अनुभव के अस्तित्व में अनुभवी को विद्यमान देखा। उसने कहा—‘मैं चिन्तन करता हूँ, अर्थात् मैं हूँ।’ कुछ लोगो का विचार है कि अनुभव से अनुभवी तक पहुँचने में डेकार्ट ने तर्क से काम नहीं लिया, एक प्रचलित विश्वास को यों ही मान लिया। डेविड ह्यूम ने प्रकृति और पुरुष दोनों को द्रव्य की स्थिति में अस्वीकार किया और कहा कि सारी सत्ता प्रकटनों या अनुभवों की ही है। वर्तमान विचार का विषय यही है कि अनुभव के साथ हम अनुभवी को मानने के लिए बाध्य हैं, या अनुभव का मानना ही पर्याप्त है। साख्य मत यह है कि चेतना के साथ चेतन का मानना भी आवश्यक है, अनुभव के कुछ चिह्न अनुभवी के अस्तित्व का प्रमाण हैं। मह चिह्न क्या है ?

कारिका ऐसे पाँच चिह्नों का वर्णन करती है।

पहला चिह्न यह है कि जगत् निरा बहुत्व नहीं, सघात है, इसके भाग असद्वद् अश नहीं, अपितु एक समग्र के भाग हैं। विज्ञान नियम या व्यवस्था से आरम्भ करता है, इस व्यवस्था को समझना इसका प्रमुख काम है। व्यवस्था का अर्थ ही यह है कि अनेक अशो में सबन्ध है। व्यवस्था प्रयोजन को व्यक्त करती है। यह प्रयोजन जड़ प्रकृति का नहीं हो सकता, प्रयोजन चेतन का होता है। मेरी कलम के कई सद्वद् भाग हैं, इसमें स्याही भर जाती है, और फिर निश्चित क्रम में निकलती है। इस सारी व्यवस्था में कलम का अपना कोई प्रयोजन नहीं, प्रयोजन तो लेखक की सुविधा है। इसी तरह घड़ी समय की गति का ज्ञान देती है। घड़ी के पुर्जों को तो इसमें कोई दिलचस्पी नहीं कि अब ४ बजे हैं, या ५ बजे हैं। घड़ी मुझे इस योग्य बनाती है कि मैं सभा में नियत समय पर पहुँच सकूँ। सारा जगत् भी सघात है। साख्य के अनुसार, जगत्-रूपी सघात अपने अर्थ में नहीं, अपितु चेतन पुरुष के अर्थ में है—‘परार्थ है।’ साख्य प्रयोजनवाद का समर्थक है। जगत् में प्रयोजन चेतन के अस्तित्व की ओर संकेत करता है।

जगत् सत्त्व, रजस और तमस—तीन गुणों का खेल है। क्या यह संभव नहीं कि जिसे हम चेतन कहते हैं, वह भी इन गुणों में से किसी की क्रिया हो ? साख्य इस सुझाव को स्वीकार नहीं करता—चेतन क्रिया है ही नहीं। यह गुणों से विपरीत है। गुणों की सारी क्रिया घटना मात्र है। चेतन की क्रिया भी बाहर से घटना मात्र है, परन्तु यह अन्दर से भी देखी जा सकती है। इसे अन्दर से देखें तो इसका एक विशेष चिह्न दीखता है। प्राकृत घटनाओं में नियम का शासन है, जो कुछ होता है, उसे होना पड़ता है। मनुष्य अपनी क्रिया में इस प्रकार की अनिवार्यता नहीं देखता,

वह मोड़ पर खड़ा हुआ, एक से अधिक मार्गों में चुन सकता है। वह निर्णय कर सकता है कि उसकी शक्ति किस रूप में व्यय हो। जब इजिनियर नहर बनाता है, तो वह जल को यह आदेश नहीं देता कि वह आकर्षण-नियम का उल्लंघन करे, वह केवल यही चाहता है कि जल आकर्षण-नियम के अधीन एक विशेष दिशा में चले और भूमि को सींचता जाय। यह निश्चय चेतन की क्रिया है, और उसके अस्तित्व को सिद्ध करता है।

इस विवेचन में एक महत्त्वपूर्ण बात स्वयं अनुभव का स्वरूप है। अभी तक हमने कहा है कि अनुभव में अनुभवी निहित है। क्या हम इससे आगे नहीं जा सकते? अनुभव का वास्तविक रूप क्या है? मैं देखता, सुनता हूँ, मैं सुख-दुख को अनुभव करता हूँ, मैं निश्चय करता हूँ, कि आघ घटा और लिखता जाऊँ। ह्यूम कहता है कि स्पष्ट तथ्य तो यही है कि रूप, शब्द का बोध होता है, सुख-दुख की अनुभूति होती है, मकल्प होता है, मैं 'मैं' को बीच में बिना अधिकार के खींच लाता हूँ। मैं खींच लाता हूँ, या यह आप खिंचा आता है? कारिका का आशय ऐसा प्रतीत होता है कि मौलिक अनुभव यह नहीं कि ज्ञान है, अपितु यह कि किसी ज्ञाता को ज्ञान है, यह नहीं कि दुख है, अपितु यह कि कोई चेतन दुखी है। हरएक भोग (अनुभवी) में भोक्ता-भाव विद्यमान है, हम चेतन की सत्ता का अनुमान नहीं कहते, हरएक चेतना स्पष्ट चेतन की चेतना दीखती है।

हमारी क्रिया का बड़ा भाग प्राकृतिक नियम के अधीन होता है। हमारी कुछ आकांक्षाएँ हमें पशु स्तर से ऊपर उठाती हैं। पशु-पक्षी वर्तमान में जीते हैं, मनुष्य भविष्य में जीता है। अन्य शब्दों में, मनुष्य आदर्शों का चिन्तन करता है और उनके अनुकूल काम करना चाहता है। सबसे ऊँचा आदर्श कैवल्य या मोक्ष की प्राप्ति है। यह आदर्श सिद्ध हो सकता है या नहीं, और हो सकता है, तो कैसे हो सकता है, ये प्रश्न महत्त्व के प्रश्न हैं, परन्तु इस समय तो हम अनुभव की परीक्षा कर रहे हैं। वर्तमान विचार में महत्त्व की बात यह है कि कैवल्य-प्रवृत्ति मौजूद है। वर्तमान से ऊपर उठने, प्रकृति के शासन से विमुक्त होने की चेष्टा मनुष्य को अन्य सभी वस्तुओं से पृथक् करती है, और उसे एक अलग श्रेणी में रखती है। कारिका में पुरुष के अस्तित्व में अन्तिम हेतु जो दिया है, वह कैवल्य की प्रवृत्ति है। प्रकृति के परिवर्तनों में ऐसी आकांक्षाओं के लिए कोई स्थान नहीं। एक कवि ने कहा है—

“जब कुदरत मनुष्य की आकांक्षाओं को देखती है, तो उससे कहती है—‘पुत्र ! तूने इन्हें कहाँ से प्राप्त किया है? मेरी देन तो ये हैं नहीं।’”

(३) अनेकवाद

पुरुष और प्रकृति के सम्बन्ध में प्रमुख प्रश्न द्वैत और अद्वैत का विवाद है। जब हम केवल पुरुष पर विचार करते हैं तो एक नया प्रश्न उठ खड़ा होता है—‘पुरुष एक ही है, या अनेक पुरुष हैं?’ मैं अपनी वाकत तो सन्देह कर ही नहीं सकता, यह सन्देह ही इस सन्देह को मिटा देता है। मेरे लिए प्रश्न यही है कि क्या मेरे बिना कोई अन्य पुरुष भी है, या नहीं।

हमारे जीवन का सारा व्यवहार अनेकवाद की स्वीकार करता है। वर्तमान लेख को लिखने के लिए मैंने सामग्री अन्य पुरुषों से प्राप्त की है, लेख के विषय पर अन्य पुरुषों से सीखा है, लिखता इस ख्याल से हूँ कि कुछ अन्य पुरुष इसे पढ़ेंगे। साक्ष्य इस सामाजिक अनुभव की नींव पर अनेकवाद का पक्ष लेता है। जीवन को यात्रा से उपमा दी जाती है। सारे मनुष्यों की यात्रा न एक साथ आरम्भ होती है, न एक साथ समाप्त होती है। उनकी क्रियाएँ भी भिन्न होती हैं, क्रिया के साधन भिन्न होते हैं, उनके चरित्र और स्वभाव भी भिन्न होते हैं। कोई जीवन किसी अन्य जीवन की पूर्ण नकल नहीं होता।

कारिका १९ में कहा है—

‘जन्म-मरण और करणों (साधनों) के अलग-अलग नियम से, सब लोगों के एक साथ किसी काम को न करने से, तीनों गुणों के भेद से (चरित्र और स्वभाव के भेद से) पुरुषों का अनेक होना सिद्ध है।’

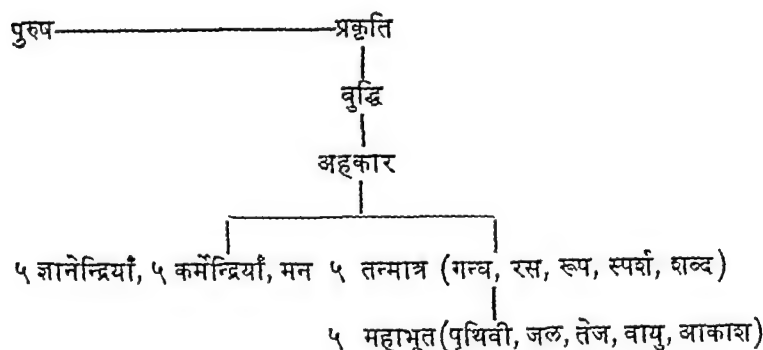
यहाँ पुरुष को जीवात्मा के अर्थ में लिया है, विशुद्ध पुरुष की हालत में तो जन्म-मरण आदि का जिक्र ही नहीं हो सकता।

४. तत्त्वों का आपसी सम्बन्ध

कारिका ३ में २५ तत्त्वों की ४ श्रेणियों का वर्णन है, कारिका २४ में प्रकृति के २३ विकारों के विकास-क्रम की वाकत कहा है—

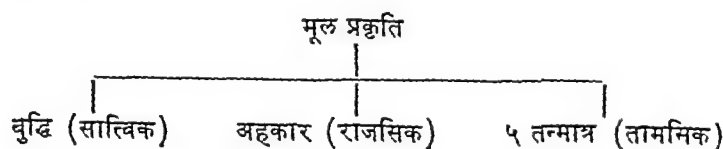
‘प्रकृति से महत्, उससे अहंकार, उससे १६ का समूह। इन १६ में से पाँच तन्मात्र पाँच भूतों को उत्पन्न करते हैं।’

यहाँ महत् (बोध) और अहंकार के बिना किसी विकार का नाम नहीं लिया, परन्तु यह नाम विख्यात है। इन दोनों कारिकाओं को ध्यान में रखते हुए, हम २५ तत्त्वों को निम्न रूप में देख सकते हैं—



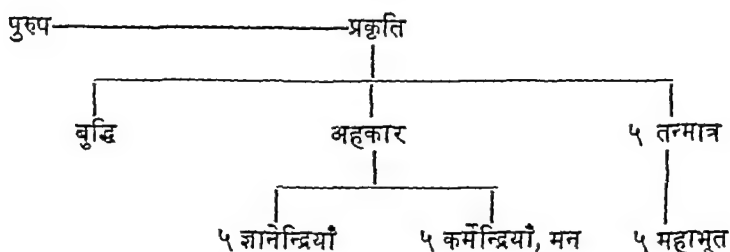
कारिका में सात प्रकृति-विकृतियों में तीन पीढ़ियों का वर्णन किया है प्रकृति से बुद्धि उत्पन्न होती है, बुद्धि से अहंकार उत्पन्न होता है, और अहंकार से पाँच तन्मात्र। इसका अर्थ यह प्रतीत होता है कि प्रकृति के विकास में सब से पहले बोध व्यक्त हुआ। जो तत्त्व व्यक्ति की हालत में बुद्धि का रूप ग्रहण करता है, वह आरम्भ में विश्व के बोध के रूप में प्रकट हुआ। यह विकार ही सबसे बड़ा विकार था, इसे महत् या महत्तत्त्व कहते हैं। इसके पीछे अहंभाव का आविर्भाव हुआ। व्यक्ति की हालत में यह स्वत्व का बोध या अभिमान है। यहाँ तक तो बात सरल ही है। आगे कहा है कि अहंकार से पाँच तन्मात्र (रूप, शब्द, रस आदि) उत्पन्न हुए। तन्मात्रों से पाँच भूत उत्पन्न हुए। तन्मात्र को प्रकृति की सन्तान की सन्तान की सन्तान क्यों बताया है ?

तत्त्व-समास में आठ प्रकृतियों को एक साथ रखा है। इसका अर्थ यही है कि मूल प्रकृति की तरह, महत्, अहंकार और पाँच तन्मात्र भी आगे उत्पन्न होते हैं। क्या यह समझ नहीं कि यह सातों एक ही पीढ़ी में हो ? मूल प्रकृति में सत्त्व, रजस् और तमस् का सामंजस्य होता है। पुरुष की दृष्टि पड़ने पर यह सामंजस्य टूटता है, और विकास का आरम्भ होता है। सत्त्व की प्रधानता बुद्धि को जन्म देती है, रजस् की प्रधानता अहंकार को जन्म देती है, और तमस् की प्रधानता जड़ भूतों के उत्पादक तन्मात्र को जन्म देती है। इस विचार को अपनायें तो विकास में पहला पग निम्न रूप में होगा—



इन्द्रियो और मन को अहकार की सन्तान समझ सकते हैं। दस इन्द्रियाँ बाह्य कर्ण है, मन अन्तःकरण है। अहकार ही अपने करण बनाता है।

इस दृष्टिकोण के अनुसार, सांख्य के २५ तत्त्व इस तरह क्रमबद्ध होंगे—



४ ब्रह्मांड विवेचन

जैसा हम देख चुके हैं, सांख्य में अव्यक्त और व्यक्त, मूल प्रकृति और दृष्ट जगत्, का भेद एक मौलिक सिद्धान्त है। जिस रूप-रंग में हम आज दृष्ट जगत् को देखते हैं, वह सदा इस रूप-रंग में नहीं रहा। विकास का तत्त्व यह है कि छोटे-छोटे भेद, बहुत समय बीतने पर, बड़े भेद बन जाते हैं। यहाँ हमारे लिए कुछ प्रश्न प्रस्तुत हो जाते हैं—

(१) अनुभव बताता है कि जगत् में परिवर्तन हो रहा है, और होता रहा है। अव्यक्त में परिवर्तन आरम्भ कैसे हुआ? विज्ञान कहता है कि किसी प्राकृतिक पदार्थ की अवस्था बदल नहीं सकती, जब तक बाहर से कोई शक्ति इसमें परिवर्तन न करे। जो वस्तु स्थिर है, उसमें बाहरी प्रभाव के बिना गति नहीं हो सकती, जो गति में है, वह ऐसे दबाव के बिना गति-विहीन नहीं हो सकती। अव्यक्त के बाहर तो कोई प्राकृतिक पदार्थ था ही नहीं, इसकी विश्राम-अवस्था कैसे समाप्त हो गयी?

(२) अव्यक्त ने विकास में जो मार्ग चुना, क्या वह केवल संयोग या इत्तिफाक का फल है, या इसके लिए आरम्भ में ही हेतु मौजूद था?

इस प्रश्न को पूछते हुए, हम दृष्ट जगत् की प्रत्येक घटना को नहीं, अपितु विकास के प्रमुख चिह्नों को ही ध्यान में रखेंगे।

(३) विकास में, प्रकृति में विशिष्ट परिवर्तन क्या हुआ? जो कुछ व्यक्त हुआ, वह सब पहले से ही अव्यक्त में मौजूद था, या कुछ चिन्ह ऐसे भी हैं, जिनकी वास्तव कोई अनुमान नहीं हो सकता था, और जो नूतन चिह्न कहलाने के योग्य हैं।

१. विकासाारम्भ का कारण

पहले प्रश्न में जिस कठिनाई की ओर सकेत किया गया है, उसने पश्चिम के विचारको को भी परेशान किया। परमाणुवादियों के सामने भी प्रश्न था कि आरम्भ में गति का आविर्भाव कैसे हुआ? उन्होंने कहा कि सारे परमाणु भारी होने के कारण नीचे की ओर गिरते हैं, परन्तु वोज़ में भेद होने के कारण, भारी परमाणु अविक वेग से गिरते हैं और हल्के परमाणुओं को आ पकड़ते हैं। इन ठोकरों से स्थिति बदल जाती है और विकास होने लगता है। प्राचीन परमाणुवादियों को भी किसी तरह पता लग गया कि शून्य में भारी और हल्के पदार्थ एक ही वेग से नीचे गिरते हैं। कठिनाई से बचने के लिए, उन्होंने कहा कि परमाणु नीचे गिरने में अपना मार्ग बदल भी सकते हैं, और इस तरह एक दूसरे को ठोकर लगा कर अनेक प्रकार की क्रिया को जन्म देते हैं। नवीन विज्ञान भी परमाणुओं को इस प्रकार की क्षमता देता है।

स्वाधीनता चेतना से युक्त है। यह चेतना कहाँ से आती है? सांख्य के अनुसार प्रकृति अचेतन है, परन्तु चेतन पुरुष की दृष्टि में इसमें परिवर्तन होने लगता है। विकास के लिए आवश्यक है कि जब प्रकृति के अतिरिक्त चेतन पुरुष भी मूल तत्त्व की स्थिति में मौजूद हो। प्रकृति का विकास पुरुष की दृष्टि में ही हो सकता है।

यह सांख्य में अव्यात्मवाद का अंश है।

२. विकास-मार्ग

पुरुष की दृष्टि विकासाारम्भ के लिए आवश्यक है, परन्तु जो मार्ग विकास ने चुना, उसके निश्चय में पुरुष का हाथ न था, इसका कारण स्वयं प्रकृति की वनावट में मौजूद था। मूल प्रकृति की वनावट को समझने के लिए हम यही कर सकते हैं कि व्यक्त जगत् की स्थिति को समझें। यह क्यों? इसलिए कि कार्य में जो गुण हैं, वह कारण में निहित होते हैं। सांख्य के अनुसार, असत् से सत् की उत्पत्ति नहीं हो सकती और सत् का विनाश नहीं हो सकता। 'तत्त्व-समास' (७) में कहा है कि दृष्ट जगत् तीन भागों में विभक्त है—अव्यात्म, अधिभूत और अविदेव। हम स्वभावतः अपने आपसे आरम्भ करते हैं, प्रत्येक मनुष्य विश्व को दो भागों में बाँटता है—'मैं' और 'शेष जगत्'। इस विभाजन में जो रेखा प्रत्येक 'मैं' के गिर्द खींची है, वह अन्य ऐसी रेखाओं से भिन्न होती है। 'शेष' में भी दो भाग किये जाते हैं—एक भाग में जीवित पदार्थ और चेतन प्राणी आते हैं, दूसरे में जब जगत् आता है। इस तरह, दृष्ट जगत् में हम तीन भिन्न वस्तुएँ देखते हैं—चेतना, जीवन और जडत्व। ऊपर कहा गया है कि कार्य कारण में निहित होता है। इस नियम का प्रयोग करें तो कहना चाहिये

कि चेतना, जीवन और जड़त्व का आधार मूल प्रकृति की बनावट में विद्यमान है। यह साख्य मत है। मूल-प्रकृति में तीन गुण हैं, जिनके कारण यह इन तीन अवस्थाओं में व्यक्त होती है। इस विषय में साख्य-सिद्धान्त भारतीय विचार का अंश ही बन गया है।

तीन गुण

गुण शब्द एक से अधिक अर्थों में लिया जाता है। इन सब में, गौण या अप्रधान होने का ख्याल पाया जाता है। जो वस्तु प्रथम पद नहीं रखती, वह गौण है। वृक्षों के पत्ते हरे, पीले, लाल होते हैं। कुछ पदार्थों में ये रंग नहीं होते, जिनमें होते हैं, उनमें भी बदलते रहते हैं। कोई रंग अपनी स्वतन्त्र सत्ता नहीं रखता, यह किसी वस्तु का रंग होता है। वस्तु की अपेक्षा रंग गौण है, इसलिए इसे गुण कहते हैं। यही अन्य विशेषणों की वाक्य भी कह सकते हैं। इस भेद की नींव पर, हम द्रव्य और गुण में भेद करते हैं। पदार्थों की क्रिया भी गौण स्थिति रखती है। धोड़ा दौड़ता है, कुत्ता दौड़ता है, परन्तु दौड़ने का कोई स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं। क्रिया को भी द्रव्य का गुण कहते हैं। कुछ विचारक समग्र के भाग को भी समग्र का गुण कहते हैं, क्योंकि भाग समग्र से गौण है। एक मनुष्य आँख फूटने पर भी मनुष्य ही रहता है, परन्तु जो आँख शरीर से निकाल दी जाय, उसका महत्त्व क्या रह जाता है?

साख्य में मूल-प्रकृति के तीन गुण बताये हैं—सत्त्व, रजस्, तमस्। आम विचार के अनुसार, प्रकृति के गुण इसके विशेषण हैं, जैसे रंग फूल का विशेषण है। तथ्य यह है कि साख्य ने गुणों को विशेषणों के रूप में नहीं, अपितु अलग न हो सकने वाले भागों के रूप में देखा है। एक रस्सी की कल्पना करें, जो तीन भागों का संयोग हो, और वह भागें अलग न हो सकती हो। ऐसी रस्सी मूल-प्रकृति के लिए अच्छी उपमा है। प्रकृति की भाजें इसके तीन गुण हैं। यह रहते सदा एक साथ हैं, परन्तु इनका प्रभाव बढ़ता घटता रहता है। जड़ पदार्थ में तमस् की प्रधानता है, जीवित पदार्थों में रजस् प्रधान है, चेतनों में सत्त्व प्रधान है। मनुष्यों के स्वभाव और उनकी रुचियों में भी गुणों का भेद पाया जाता है।

साख्य सूत्र (६ ३८) में कहा है—

‘सत्त्वादि गुण, प्रकृति स्वरूप होने से, प्रकृति के धर्म नहीं।’ गुणों के स्वरूप, उनकी प्रक्रियाओं और उनके आपसी सम्बन्ध की वाक्य ‘कारिका’ में कहा है—

‘गुण प्रीति, अप्रीति और मोह स्वरूप हैं, प्रकाश, प्रवृत्ति और रोकने वाले हैं, एक दूसरे को दवाने, सहारा देने, प्रकट करने और एक दूसरे के साथ रहने वाले हैं।’

‘सत्त्व हलका और प्रकाशक है, रजस् उत्तेजक और चल है, तम भारी और रोकने वाला है। दीपक के समान एक उद्देश्य से इनका काम है।’

(१२, १३)

गुणों के स्वरूप को समझने के लिए हम सघटन के प्रत्यय से सहायता ले सकते हैं। जड़ प्रकृति के स्तर पर एक उदाहरण लें। मिट्टी का एक ढेर पड़ा है। इसकी मात्रा है, परन्तु आकृति गौण चिह्न है। मिट्टी की ईंटें बनायी जाती हैं। प्रत्येक ईंट का व्यक्तित्व है, इसकी सामग्री की मात्रा और आकृति दोनों निश्चित हैं। कुछ समय पहले हमारे वश में था कि हम मिट्टी के ढेर से घड़े बनायें, ईंटें बनायें या कुछ और बनायें। अब जबकि ईंटें पक चुकी हैं, यह चुनाव हमारे वश में नहीं रहा। प्रत्येक ईंट अन्य ईंटों से भिन्न, एक स्वतन्त्र इकाई है। ईंटों का भवन बनायें। अब ईंटों का व्यक्तित्व समाप्त हो गया है, वे एक दूसरी से गठित होकर एक समग्र का भाग बन गयी हैं। भवन में ईंटों की स्थिति प्रीति का प्रकटन है, भवन में गठित होने से पहले उनमें अप्रीति थी। मिट्टी के ढेर में प्रीति और अप्रीति दोनों का अभाव था, न भवन का सघटन था, न ईंटों का व्यक्तित्व था। इस अवस्था को मोह कह सकते हैं।

अब गुणों की प्रक्रिया की ओर देखें।

स्वत्व चेतन पदार्थों में प्रधान है, इनका चिह्न प्रकाश है। रजस् प्रवृत्ति को जन्म देता है प्राणधारी सभी गतिशील हैं, जीवन में स्थिरता कही नहीं। तमस् गति का बाधक है, जड़ पदार्थों में कोई परिवर्तन नहीं होता, जब तक कि बाहर से कोई कारण इसे पैदा न करे।

गुणों के सम्बन्धों को समझने के लिए हम मन की प्रक्रियाओं को देख सकते हैं। ज्ञान, क्रिया और भाव, तीनों प्रत्येक चेतना-अवस्था में विद्यमान हैं वे एक साथ रहते हैं। किसी एक पक्ष की तीव्रता दूसरों को दबा देती है। गहरे विचार में, शरीर के अंग अचल हो जाते हैं, और भाव भी पीछे हट जाता है। उद्वेग में चिन्तन नहीं हो सकता, जो क्रिया इसके प्रभाव में होती है, उसे ‘कर्म’ का पद नहीं दिया जाता। योद्धा रणभूमि में गभीर चिन्तन के अयोग्य होता है, उसे उस समय अपने धावों की पीड़ा भी अनुभूत नहीं होती। जहाँ तीव्र अवस्था में गुण एक दूसरे को दबाते हैं, वहाँ सीमाओं में होने पर एक दूसरे को सहारा देते और प्रकट करते हैं। हमारा ज्ञान और कर्म दोनों रुचि पर आधारित होते हैं, और यह दोनों रुचि को सबल बनाते हैं।

दृष्ट जगत् को सामूहिक रूप में देखें, तो भी इन तीनों गुणों की प्रक्रिया दिखाई देती है। विज्ञान अपने अनुसन्धान में इस विश्वास से चलता है कि पदार्थों का स्थायी स्वभाव है—‘प्रत्येक वस्तु वही है, जो वह है।’ यह तमस् का प्रकाशन है। ऐसी स्थिरता

के अभाव में वस्तुओं को समझने का प्रयत्न ही निरर्थक है। प्रत्येक वस्तु अपने व्यक्तित्व को कायम रखने का यत्न करती है। वच्चे का जन्म इस बात की घोषणा है कि ससार की कोई शक्ति उसके आगमन को रोक नहीं सकती। पृथिवी के जिस स्थान को वह व्याप्त करता है, उसमें कोई पदार्थ प्रवेश नहीं कर सकता। यह रजस् का प्रकटन है।

ससार में अनेक पदार्थ विद्यमान हैं, परन्तु अनेकता के साथ एकता भी मौजूद है। अनेकता और एकता का संयोग ही व्यवस्था है, यह व्यवस्था ही विश्व को एक विश्व बनाती है। व्यवस्था सत्त्व का प्रकटन है। पदार्थों का निश्चित स्वभाव व्यक्तित्व कायम रखने की प्रवृत्ति, और व्यवस्था विश्व में क्रमशः तमस्, रजस् और सत्त्व के चमत्कार हैं।

कारिका १३ में कहा है कि 'दीपक के समान, एक उद्देश्य से इन गुणों का काम है।' दीपक की सामग्री अचेतन मिट्टी है, तेल और वत्ती जलते हैं। तीनों के सहयोग से दीपक का अर्थ (उद्देश्य) पूरा होता है। यही हाल तीनों गुणों का है। उनका काम, जैसा आगे देखेंगे, विवेक रूपी प्रकाश का देना है।

३ विकास और नूतनता

जब तक प्रकृति अव्यक्त अवस्था में होती है, तीनों अंश पूर्ण सामंजस्य में होते हैं। इस सामंजस्य के टूटने पर विकास का आरम्भ होता है। तीनों गुण रहते एक साथ हैं, परन्तु एक दूसरे की अपेक्षा उनका बल बढ़ता घटता रहता है। इसके फल-स्वरूप, एकता के स्थान में अनेकता व्यक्त हो जाती है। स्पेन्सर के अनुसार जीवन और चेतना आरम्भ से ही अव्यक्त प्रकृति में विद्यमान थे, उपयोगी समय पर व्यक्त हो गये। प्रश्न उठता है कि यदि यह आरम्भ से ही प्रकृति में निहित थे, तो इतनी देर अव्यक्त क्यों रहे? फ्रांस का दार्शनिक हेनरी वर्गसाँ कहता है कि विकास में यही नहीं होता कि जो कुछ गुप्त था, वह प्रकट हो जाय, अपितु कुछ नये चिह्न भी प्रकट होते हैं। विकास में नूतनता का भी स्थान है। इस स्थान से वर्गसाँ ने अपने सिद्धान्त को 'उत्पादक विकास' का नाम दिया। यहाँ भी प्रश्न उठता है कि नूतन चिह्नों में जीवन और चेतना का ही क्यों आविर्भाव हुआ? इसका कोई उत्तर नहीं मिलता। वर्गसाँ यह भी कहता है कि जीवन ही सत्ता का तत्त्व है। चेतना हर कही इसके साथ विद्यमान है, और प्रकृति की स्थिति ऐसे कोयले की है, जो कभी जलता था, परन्तु अब भस्म हो गया है। यहाँ नूतनता का सिद्धान्त छोड़ दिया गया है।

ऐसा प्रतीत होता है कि ये कठिनाइयाँ कपिल के ध्यान में थी। साध्य जीवन और

चेतना का अकारण आविर्भाव स्वीकार नहीं करता, न ही जड़, सजीव और चेतन को अभेद समझता है। सांख्य के अनुसार जड़त्व, जीवन और चेतना का आधार मूल प्रकृति के तीन गुणों (तम, रज और सत्त्व) में विद्यमान था। मूल प्रकृति भेद-रहित इकाई नहीं, अपितु तीन गुणों का सामजस्य है। जीवन और चेतना अकारण प्रकट नहीं होते, ये रजस् और सत्त्व के प्रकटन हैं।

४. मानव-विवेचन

विश्व-विवेचन के बाद हम मानव-विवेचन की ओर ध्यान देते हैं।

प्रत्येक प्राणी के लिए प्राकृतिक जगत् का एक अल्प, अतिअल्प, भाग विशेष महत्त्व का है। यह उसका शरीर है। जहाँ कही वह जाता है, उसका शरीर उसके साथ जाता है, उसके सुख-दुख विशेष रूप में उसके शरीर में सम्बद्ध होते हैं, और बाह्य जगत् के साथ उसका सम्पर्क इस शरीर पर निर्भर होता है। शरीर का एक भाग अन्य प्राकृतिक पदार्थों की तरह हर किमी को दीखता है, कुछ भाग उसकी खाल में बन्द होते हैं और वहाँ अपना काम करते जाते हैं। इन भागों और इनके काम को दूसरे विशेष साधनों के प्रयोग से देख सकते हैं। अपने जिस भाग को वह विशेष अर्थों में 'मैं' कहता है, उसका स्पष्ट दर्शन केवल उसे ही हो सकता है। जैसा एक वैज्ञानिक ने कहा है, यदि कुछ वैज्ञानिक अपने यन्त्रों के साथ मेरे भेदे में घुम जाय, तो वह वहाँ भेदे की प्राकृतिक प्रक्रियाओं को तो देख सकेंगे, परन्तु मेरी भूख-प्यास का बोध उन्हें नहीं हो सकता। यह बोध केवल मुझे ही हो सकता है।

मानव-विवेचन में सांख्य दर्शन ने तीन बातों को विचार का विषय बनाया है—

- (१) चेतना-धारा, जिसका साक्षात् बोध केवल व्यक्ति को ही होता है,
- (२) आन्तरिक प्रक्रियाएँ, जो व्यक्ति के जीवन को कायम रखती हैं,
- (३) वह करण और प्रक्रियाएँ जिनसे व्यक्ति बाह्य जगत् के सम्पर्क में आता है।

इन तीनों को क्रमशः ५ अभिवृद्धियाँ, ५ वायु या प्राण, और १० इन्द्रियाँ कहते हैं। २५ तत्त्वों की सूची में बुद्धि और १० इन्द्रियों का जिक्र है। यहाँ बुद्धि को बोध या चेतना के अर्थों में लेकर, उसके पाँच रूपों का वर्णन किया है। अब हम अभिवृद्धियों, प्राणों और इन्द्रियों की वास्तविक सांख्य मत को देखेंगे।

(१) पाँच अभिवृद्धियाँ

जब हम अन्दर की ओर देखते हैं, तो एक धारा या प्रवाह को देखते हैं। बाह्य जगत् से नये बोधों का आगमन होता रहता है—मैं देखता हूँ, सुनता हूँ, स्पर्श करता हूँ। इस बोध को 'व्यवसाय' का नाम दिया गया है। कुछ विचारक बोध को क्रिया

के अधीन करते हैं और कहते हैं कि प्रत्येक बोध स्थिति-परिवर्तन की घोषणा करता है और माग करता है कि हम अपने आपको इसके अनुकूल बनायें। मैं कुर्सी पर बैठा लिख रहा हूँ। अचानक एक वस्तु मेरे दर्शन-क्षेत्र में प्रविष्ट हो जाती है। वह एक बिल्ली हो तो मैं उसे देखता हूँ, और अपना काम जारी रखता हूँ। यदि वह सर्प हो, तो मैं उदासीन नहीं रह सकता, मुझे नयी स्थिति में उपयोगी क्रिया करने की आवश्यकता प्रतीत होती है। इसका अर्थ यह है कि जब कोई बोध आता है, तो मैं अपने लिए उसका महत्त्व समझना चाहता हूँ, मैं उसे उसकी विशुद्ध स्थिति में नहीं देखता, अपितु अपने सम्बन्ध में देखता हूँ। यह चेतना में दूसरा पक्ष है, इसे 'अभिमान' या 'अहंकार' कहते हैं। ऐसे बोध के साथ ही चेतना में एक नया अंश व्यक्त हो जाता है। यह भाव है। मैं वर्तमान स्थिति से असंतुष्ट होकर चाहता हूँ कि यह बदल जाय। यह 'इच्छा' अपने आप में स्थिति को बदलने के लिए पर्याप्त नहीं। इसके लिए कुछ करना होता है। मैं निश्चय करता हूँ कि उपयोगी उपाय का प्रयोग करूँ, साप को कुचल दूँ, या उससे परे हो जाऊँ। यह निश्चय उपयोगी क्रिया में परिणत होता है। चेतना के अन्तिम अंशों को 'कर्तव्यता' और 'क्रिया' का नाम दिया जाता है।

इस तरह पाँच अभिवृद्धियाँ—चेतना के प्रकाशन—ये हैं—'व्यवसाय', 'अभिमान', 'इच्छा', 'कर्तव्यता', 'क्रिया'।

कुछ भाष्यकारों ने अभिवृद्धि को 'वृत्ति' के अर्थ में लिया है, और योग-दर्शन की ५ वृत्तियों—प्रमाण, विपर्यय, विकल्प, निद्रा और स्मृति को ५ अभिवृद्धियाँ बताया है।

बुद्धि अव्यक्त का पहला विकार है। इसमें सत्व, रज और तम तीनों गुण मौजूद हैं, परन्तु तम नाममात्र है। सत्व पहली दो अभिवृद्धियों—व्यवसाय और अभिमान—में प्रमुख है, रज चौथी और पाचवी में प्रमुख है, इच्छा में दोनों सम्मिलित हैं। इच्छा करने वाला जानता है कि वह क्या चाहता है, और इष्ट पदार्थ की ओर श्रुता है।

(२) दस इन्द्रियाँ

ज्ञानेन्द्रियाँ—पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ बाह्य जगत् के बोध का स्रोत हैं। ज्ञानेन्द्रियाँ हमें विविध प्रकार का ज्ञान देती हैं, और यद्यपि उन सबकी कीमत एक नहीं, तो भी सभी मूल्यवान् हैं। घ्राण और रसना भेदे के लिए चौकीदार का काम करती हैं—ये बताती हैं कि जो कुछ हम खाने लगे हैं, वह खाने के योग्य भी है या नहीं। कान हमें दूर से ही बता देता है कि हमारा वातावरण क्या है। प्रकाश के अभाव में यह अपना काम करता जाता है। आँख प्रकाश में ही देखती है, परन्तु जब काम करती है तो

बहुत हितकर सिद्ध होती है। हम करोड़ों मील दूर सूर्य को और उससे भी परे के तारों को देखते हैं। आँख की प्रमुख विशेषता यह है कि यह, दृष्ट का विश्लेषण करके, उसके विविध भागों को एक साथ अलग-अलग दिखा सकती है। हम वाग में जाते हैं। वहाँ अनेक प्रकार के फूल हैं। उन सब की महँक मिलकर एक महँक के रूप में अनुभूत होती है। रेडियो पर संगीत सुनते हुए हम यह नहीं कह सकते कि कितने गायक एक साथ गा रहे हैं। आँख समूह में प्रत्येक को दूसरों से अलग देख सकती है। भेद को जानने के लिए भी आँख अन्य इन्द्रियों की अपेक्षा अग्रसर है, यह प्रकाश में १% भेद को देख सकती है, अन्य इन्द्रियाँ इतने थोड़े भेद को पहिचान नहीं सकती। निश्चितता की दृष्टि से, स्पर्श प्रमुख है। जहाँ सन्देह होता है कि जो कुछ हम देखते हैं, वह पानी है या रेत है, स्पर्श तुरन्त सन्देह को दूर कर देता है। 'देखना तो विश्वास करना है, स्पर्श वास्तविकता है।'

कर्मेन्द्रियाँ—कर्मेन्द्रियाँ भी पाँच हैं। यह मनुष्य के प्रमुख कारण हैं। अन्य अनेक कारण जो मनुष्य ने बनाये हैं, कर्मेन्द्रियों की रचना हैं, और उनका प्रयोग भी कर्मेन्द्रियों के प्रयोग का फल होता है। कर्मेन्द्रियों में हाथ प्रमुख है। हाथ की अंगुलियाँ और अँगूठा हमें वस्तुओं को पकड़ने के योग्य बनाते हैं। इस भेद ने मनुष्य और पशुओं में इतना बड़ा अन्तर कर दिया है। पाँव हमें एक स्थान से दूसरे स्थान तक पहुँचा देते हैं, और इस तरह स्पर्श के लिए हमारी भुजाओं को बहुत लंबा बना देते हैं।

जीवन के निर्वाह के लिए हाथ और पाँव बहुत हितकर हैं। हम काम हाथों से करते हैं, और पाव हमें काम के स्थान तक ले जाते हैं। हमारे काम का प्रमुख उद्देश्य जीवन का कायम रखना है। इसके लिए आवश्यक है कि हम पर्याप्त मात्रा में खाएँ-पियें। जो खुराक हमारे अन्दर जाती है, वह सारी हमारे शरीर का अंग नहीं बन जाती। इसके नाकाम भाग को बाहर फेंकना भी आवश्यक होता है। यह काम मल-मूत्र का त्याग करने वाली दो इन्द्रियाँ करती हैं। इनमें एक मनुष्य जाति को जारी रखने का साधन भी है।

यहाँ तक हमने व्यक्ति के जीवन को देखा है, परन्तु मनुष्य सामाजिक प्राणी है। पशु-पक्षी एक दूसरे के साथ रहते हैं, उनमें कुछ एक दूसरे के साथ मिलकर काम भी कर सकते हैं, और करते हैं, परन्तु वे मिलकर विचार नहीं कर सकते। यह योग्यता केवल मनुष्य में ही है। इस योग्यता का आधार वाणी है। प्राण-धारियों में केवल मनुष्य ही सवाद कर सकते हैं। सामाजिक व्यवहार में मनुष्य की प्रमुख कर्मेन्द्रिय जिह्वा है। यही इन्द्रिय ज्ञान और कर्म दोनों का कारण है।

के अधीन करते हैं और कहते हैं कि प्रत्येक बोध स्थिति-परिवर्तन की घोषणा करता है और माग करता है कि हम अपने आपको इसके अनुकूल बनाये। मैं कुर्सी पर बैठा लिख रहा हूँ। अचानक एक वस्तु मेरे दर्शन-क्षेत्र में प्रविष्ट हो जाती है। वह एक बिल्ली हो तो मैं उसे देखता हूँ, और अपना काम जारी रखता हूँ। यदि वह सर्प हो, तो मैं उदासीन नहीं रह सकता, मुझे नयी स्थिति में उपयोगी क्रिया करने की आवश्यकता प्रतीत होती है। इसका अर्थ यह है कि जब कोई बोध आता है, तो मैं अपने लिए उसका महत्त्व समझना चाहता हूँ, मैं उसे उसकी विशुद्ध स्थिति में नहीं देखता, अपितु अपने सम्बन्ध में देखता हूँ। यह चेतना में दूसरा पक्ष है, इसे 'अभिमान' या 'अहंकार' कहते हैं। ऐसे बोध के साथ ही चेतना में एक नया अंश व्यक्त हो जाता है। यह भाव है। मैं वर्तमान स्थिति से असंतुष्ट होकर चाहता हूँ कि यह बदल जाय। यह 'इच्छा' अपने आप में स्थिति को बदलने के लिए पर्याप्त नहीं। इसके लिए कुछ करना होता है। मैं निश्चय करता हूँ कि उपयोगी उपाय का प्रयोग करूँ, साप को कुचल दूँ, या उससे परे हो जाऊँ। यह निश्चय उपयोगी क्रिया में परिणत होता है। चेतना के अन्तिम अंश को 'कर्त्तव्यता' और 'क्रिया' का नाम दिया जाता है।

इस तरह पाँच अभिवृद्धियाँ—चेतना के प्रकाशन—ये हैं—'व्यवसाय', 'अभिमान', 'इच्छा', 'कर्त्तव्यता', 'क्रिया'।

कुछ भाष्यकारों ने अभिवृद्धि को 'वृत्ति' के अर्थ में लिया है, और योग-दर्शन की ५ वृत्तियों—प्रमाण, विपर्यय, विकल्प, निद्रा और स्मृति को ५ अभिवृद्धियाँ बताया है।

बुद्धि अव्यक्त का पहला विकार है। इसमें सत्त्व, रज और तम तीनों गुण मौजूद हैं, परन्तु तम नाममात्र है। सत्त्व पहली दो अभिवृद्धियों—व्यवसाय और अभिमान—में प्रमुख है, रज चौथी और पाचवीं में प्रमुख है, इच्छा में दोनों सम्मिलित है। इच्छा करने वाला जानता है कि वह क्या चाहता है, और इष्ट पदार्थ की ओर झुकता है।

(२) दस इन्द्रिया

ज्ञानेन्द्रियाँ—पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ बाह्य जगत् के बोध का स्रोत हैं। ज्ञानेन्द्रियाँ हमें विविध प्रकार का ज्ञान देती हैं, और यद्यपि उन सबकी कीमत एक नहीं, तो भी सभी मूल्यवान् हैं। घ्राण और रसना मेदे के लिए चौकीदार का काम करती हैं—ये बताती हैं कि जो कुछ हम खाने लगे हैं, वह खाने के योग्य भी है या नहीं। कान हमें दूर से ही बता देता है कि हमारा वातावरण क्या है। प्रकाश के अभाव में यह अपना काम करता जाता है। आँख प्रकाश में ही देखती है, परन्तु जब काम करती है तो

बहुत हितकर सिद्ध होती है। हम करोड़ों मील दूर सूर्य को और उससे भी परे के तारों को देखते हैं। आँख की प्रमुख विवेकता यह है कि यह, दृष्ट का विश्लेषण करके, उसके विविध भागों को एक साथ अलग-अलग दिखा सकती है। हम वाग में जाते हैं। वहाँ अनेक प्रकार के फूल हैं। उन सब की महँक मिलकर एक महँक के रूप में अनुभूत होती है। रेडियो पर संगीत सुनते हुए हम यह नहीं कह सकते कि कितने गायक एक साथ गा रहे हैं। आँख समूह में प्रत्येक को दूसरों से अलग देख सकती है। भेद को जानने के लिए भी आँख अन्य इन्द्रियों की अपेक्षा अग्रसर है, यह प्रकाश में १% भेद को देख सकती है, अन्य इन्द्रियाँ इतने थोड़े भेद को पहिचान नहीं सकती। निश्चितता की दृष्टि से, स्पर्श प्रमुख है। जहाँ सन्देह होता है कि जो कुछ हम देखते हैं, वह पानी है या रेत है, स्पर्श तुरन्त सन्देह को दूर कर देता है। 'देखना तो विश्वास करना है, स्पर्श वास्तविकता है।'

कर्मेन्द्रियाँ—कर्मेन्द्रियाँ भी पाँच हैं। यह मनुष्य के प्रमुख करण हैं। अन्य अनेक करण जो मनुष्य ने बनाये हैं, कर्मेन्द्रियों की रचना हैं, और उनका प्रयोग भी कर्मेन्द्रियों के प्रयोग का फल होता है। कर्मेन्द्रियों में हाथ प्रमुख है। हाथ की अंगुलियाँ और अँगूठा हमें वस्तुओं को पकड़ने के योग्य बनाते हैं। इस भेद ने मनुष्य और पशुओं में इतना बड़ा अन्तर कर दिया है। पाँव हमें एक स्थान से दूसरे स्थान तक पहुँचा देते हैं, और इस तरह स्पर्श के लिए हमारी भुजाओं को बहुत लवा बना देते हैं।

जीवन के निर्वाह के लिए हाथ और पाँव बहुत हितकर हैं। हम काम हाथों से करते हैं, और पाव हमें काम के स्थान तक ले जाते हैं। हमारे काम का प्रमुख उद्देश्य जीवन का कायम रखना है। इसके लिए आवश्यक है कि हम पर्याप्त मात्रा में खाएँ-पियें। जो खुराक हमारे अन्दर जाती है, वह सारी हमारे शरीर का अंग नहीं बन जाती। इसके नाकाम भाग को बाहर फेंकना भी आवश्यक होता है। यह काम मल-मूत्र का त्याग करने वाली दो इन्द्रियाँ करती हैं। इनमें एक मनुष्य जाति को जारी रखने का साधन भी है।

यहाँ तक हमने व्यक्ति के जीवन को देखा है, परन्तु मनुष्य सामाजिक प्राणी है। पशु-पक्षी एक दूसरे के साथ रहते हैं, उनमें कुछ एक दूसरे के साथ मिलकर काम भी कर सकते हैं, और करते हैं, परन्तु वे मिलकर विचार नहीं कर सकते। यह योग्यता केवल मनुष्य में ही है। इस योग्यता का आधार वाणी है। प्राण-धारियों में केवल मनुष्य ही सवाद कर सकते हैं। सामाजिक व्यवहार में मनुष्य की प्रमुख कर्मेन्द्रिय जिह्वा है। यही इन्द्रिय ज्ञान और कर्म दोनों का करण है।

(३) पाच प्राण

दोनों प्रकार की इन्द्रियाँ शरीर के विशेष अंग हैं और जीवन कायम रखने के लिए अपनी क्रिया करती हैं। जीवन की मौलिक क्रिया शरीर के अन्य भाग करते हैं। यह भाग अकेले अंग नहीं, परन्तु मंडल हैं। प्रत्येक मंडल की अपनी विशेष प्रक्रिया है, उनके सहयोग का नाम ही जीवन है। इन प्रक्रियाओं को ही प्राण या वायु कहते हैं।

जो कुछ कर्मेन्द्रियाँ करती हैं, उसका हमें ज्ञान होता है। जो क्रिया सकल्प का परिणाम होती है, उसके साथ तो ज्ञान मिला होता ही है। मंडलों की प्रक्रियाओं की स्थिति भिन्न है, और इसका एक कारण है। भोजन करते समय मैं खाद्य पदार्थ को मुँह में डालता हूँ। यह क्रिया सकल्प का फल है, और मैं जानता हूँ कि मैं यह कर रहा हूँ। खाद्य पदार्थ का चबाना और चबाने के बाद इसका निगलना भी ऐसी क्रियाएँ हैं, जिनका मुझे बोध होता है। यह मेरे वश में है कि मैं खुराक मुँह में डालूँ या न डालूँ, मेरे वश में है कि इसे चबाऊँ या न चबाऊँ, इसके बाद इसे निगलना या न निगलना भी मेरे वश में है। परन्तु जब खुराक मेरे में चली जाती है तो यह मेरे वश में नहीं कि वह वहाँ पचे या न पचे। जो कुछ वहाँ होता है, वह मेरे सकल्प पर निर्भर नहीं। मेरा सकल्प प्रभाव डालने में असमर्थ है, इसलिए मेरा ज्ञान भी महत्त्व नहीं रखता। मैं सोते हुए खाना खा नहीं सकता, परन्तु निद्रा में भेदा और अन्दर के अन्य भाग अपना काम करते हैं। इन मंडलों का काम इतना महत्त्वपूर्ण है कि इसे व्यक्ति के सकल्प और उसके ज्ञान से स्वतन्त्र कर दिया गया है।

वायु पाँच है—‘प्राण’, ‘अपान’, ‘समान’, ‘व्यान’, ‘उदान’। प्राणायाम के सम्बन्ध में, प्राण अन्दर जाने वाला श्वास है, अपान बाहर निकलने वाला श्वास है। साख्य में इन्हें शक्तियों या प्रक्रियाओं के अर्थ में लिया है, परन्तु अन्दर ले जाने और बाहर फेंकने के भेद को सामने रखा है। प्राण का सम्बन्ध शरीर के ऊपर के भाग मुख और नासिका से है, अपान का सम्बन्ध त्याग-इन्द्रियों से है। ग्रहण-मंडल और त्याग-मंडल प्राण और अपान के कारण हैं। जो कुछ हम खाते हैं, उसका प्रयोजन यह होता है कि उसमें से काम का अंश अलग करके, उसे शरीर के प्रत्येक भाग को पहुँचा दिया जाय। मैं आम खाता हूँ, चावल खाता हूँ। यह आम और चावल तो मेरी अंगुलियों के सिरो तक पहुँच कर मुझे लिखने की योग्यता नहीं देते। शरीर में पहुँच कर आम आम नहीं रहता, चावल चावल नहीं रहते। विविध पदार्थों को जिन्हें हम खाते हैं, अम्ल बनाना और शरीराश बनने के लिए तैयार करना आवश्यक है। यह ‘समान’ का काम है, पाचक-मंडल इसका कारण है। जो कुछ भी हम

खाते हैं, वह पिस कर इतना पतला बनता है कि अतडियो की दीवारों से गुजर कर रक्त-धारा में जा पहुँचे। ऐसी स्थिति हो जाने पर, ऐसे मडल का काम आरम्भ होता है, जो इस सामग्री को शरीर के हर एक भाग में पहुँचा दे। यह संचार मडल है। इस मडल की प्रक्रिया को 'व्यान' का नाम दिया है। यह नाम बहुत उपयोगी है। रक्त शरीर के सभी भागों में पहुँचता है, सारे शरीर में व्यापक है। यह शरीर के असह्य घटकों को खुराक पहुँचा कर उन्हें जीवित रखता है।

पाँचवाँ वायु 'उदान' है। उदान में मौलिक प्रत्यय 'ऊपर उठना' है। जीवन का एक प्रमुख चिह्न ऊपर उठना या वृद्धि है। रज और वीर्य के संयोग से गर्भ में एक घटक बनता है, उससे दो बनते हैं, दो से चार, और यह क्रम जारी रहता है। इसके फलस्वरूप वच्चे का शरीर जन्म के समय असह्य घटकों का समूह होता है।

३म विषय में तत्त्व-समास में यही कहा है—'पाँच वायु'। 'कारिका' में भी इतना ही कहा है—'वायु पाँच हैं।' व्याख्या तो अलग रही, वायुओं के नाम तक नहीं दिये।

५. अविद्या और अशक्ति

पाँच प्राणों का काम हमें जीवित रखना है, इन्द्रियों का काम जीवन को सफल बनाना है। जीवन व्यक्ति और उसके वातावरण में अनुकूलता का दूसरा नाम ही है। इस अनुकूलता के लिए आवश्यक है कि हम वातावरण को समझें। ज्ञानेन्द्रियाँ इसका प्रमुख साधन हैं। वातावरण को समझने के बाद दूसरी आवश्यकता यह है कि हम अपने हित के लिए उसका प्रयोग कर सकें। इसमें कर्मेन्द्रियाँ सहायक होती हैं। मुझे नदी के पार जाना है, और इसमें बाढ़ आ गयी है। मैं यह जानता हूँ कि मनुष्य का शरीर जल से भारी है और लकड़ी उससे हल्की है। यह ज्ञान मुझे तभी सहायता दे सकता है, जब मैं नाव बनाकर उसका प्रयोग कर सकूँ। वातावरण का ज्ञान और उसके प्रयोग की योग्यता दोनों ही मूल्यवान् वस्तुएँ हैं। जीवन में पग-पग पर हमें असफलता का सामना करना पड़ता है। इस असफलता के दो प्रमुख कारण अविद्या और अशक्ति हैं। अब इनकी वास्तव कुछ विचार करें।

१. अविद्या

तत्त्व समास १२ में कहा है—'पाँच प्रकार की अविद्या'।

'कारिका' में और सूत्रों में अविद्या के लिए 'विपर्यय' शब्द का प्रयोग किया है। इस जरा से भेद से हमें सांख्य का आशय समझने में सहायता मिलती है।

भाष्यकार प्रायः अविद्या के पाँच रूपों को 'अविद्या', 'अस्मिता', 'राग', 'द्वेष', 'अभिनिवेश' बताते हैं। योगदर्शन में इन्हें पाँच क्लेश कहा है। अविद्या तो स्वयं इस सूची में विद्यमान है, अविद्या को अविद्या का एक रूप कहने का क्या अर्थ है? 'कारिका' और सूत्रों में अविद्या के स्थान में विपर्यय शब्द का प्रयोग किया है। विपर्यय योग की पाँच वृत्तियों में दूसरी वृत्ति है। यह पहली वृत्ति (प्रमाण = प्रत्यक्ष) के प्रतिकूल है। विपर्यय सत्य-ज्ञान नहीं, न ज्ञान का अभाव है, यह मिथ्या-ज्ञान है। इन्द्रिय-जनित ज्ञान यथार्थ ज्ञान है, जब यह किसी वस्तु को उसके असली रूप में दिखाता है, यह मिथ्या-ज्ञान है, जब यह उसे किसी अन्य रूप में दिखाता है। प्रत्येक ज्ञानेन्द्रिय हमें धोखा दे सकती है। पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ पाँच प्रकार के विपर्यय को जन्म देती हैं। हम रस्ती को सपं देखते हैं, अचरे में सुनी वायु की ध्वनि को चोर के पाँव की आहट समझते हैं, ज्वर में मीठी वस्तु को कड़वा पाते हैं, भय के प्रभाव में सुथरे कमरे में दुर्गंध की शका करते हैं, स्पर्श से ताप का उलटा अन्दाजा करते हैं। पाँच प्रकार की अविद्या इन्द्रियजनित मिथ्या-ज्ञान के पाँच रूप हैं। हर हालत में कारण इन्द्रिय-दोष या निराधार अनुमान होता है।

२ अशक्ति

फ्रैंसिस बेकन के कथनों में सबसे प्रसिद्ध कथन यह है—'ज्ञान शक्ति है।' इसी को दूसरी ओर से देखें, तो कहेंगे कि 'अविद्या अशक्ति है।' साख्य दर्शन में २८ प्रकार की अशक्ति का वर्णन किया है। प्रथम स्थान ज्ञानेन्द्रियों, कर्मेन्द्रियों और मन के विकार को दिया है। अथा सडक पर कहता है—'बाबा आँखें बड़ी नियामत हैं।' मैं उससे पूछता हूँ—'तुम्हें कैसे पता है? तुम तो देख ही नहीं सकते।' वह कहता है—'इसीलिए तो मैं जानता हूँ, तुम तो जान ही नहीं सकते।' बहरे, लूले, गूंगे जानते हैं कि इन्द्रियों का विकार कितनी बड़ी अशक्ति है। इन्द्रियाँ काम करे, और मन में विकार हो, तो अवस्था और भी बुरी हो जाती है। ज्ञान के साथ भाव और क्रिया भी चेतना के पक्ष हैं। हम जीवन की सफलता को प्रायः एक या दूसरे प्रकार की सिद्धि में देखते हैं। तुष्टि सिद्धि का चिह्न होता है, हर प्रकार की सफलता तुष्टि में व्यक्त होती है। इन्द्रियों और मन के विकारों से ११ प्रकार की अशक्ति पैदा होती है, शेष १७ अशक्तियों में साख्य ९ अतुष्टियों और ८ असिद्धियों का वर्णन करता है। अभी हम तुष्टियों और सिद्धियों का जिक्र करेंगे। उसके बाद पाठक अतुष्टियों और असिद्धियों की वास्तव सहज ही चिन्तन कर सकेंगे।

६. तुष्टि और सिद्धि

१. नव प्रकार की तुष्टि

जीवन आन्तरिक स्थिति और बाहरी स्थिति की अनुकूलता पर निर्भर है। अनेक हालतों में यह अनुकूलता अपूर्ण होती है और हम त्रुटि को दूर करना चाहते हैं। जब अपने यत्न में सफल हो जाते हैं तो फिर अपने आपको सुरक्षित अवस्था में पाते हैं। इच्छा-पूर्ति ही तुष्टि है।

असतोप के दो कारण हैं—एक बाह्य, दूसरा आन्तरिक। तृप्ति के लिए हम तृप्ति के साधनों को प्राप्त करना चाहते हैं। यदि इच्छा करने पर ही यह साधन हमारे पास पहुँच जायें, तो स्थिति बहुत सुखद हो, परन्तु स्थिति इससे भिन्न है। हमें सम्पत्ति प्राप्त करने के लिए यत्न करना पड़ता है, और यह यत्न दुःखद होता है। प्राप्त करने के बाद, सम्पत्ति को सुरक्षित रखना भी एक बड़ी समस्या है। सम्पत्ति के व्यय होने पर हम दुखी होते हैं। तृप्ति के साथ अतृप्ति सम्मिलित होती है, एक प्राणी की तृप्ति किसी अन्य प्राणी की हानि के साथ बँधी होती है। तुष्टि के लिए दो बातों में से एक का होना आवश्यक है—या तो हम अपनी कामनाओं को पूरा करने में समर्थ हो, या अपनी स्थिति को ध्यान में रखते हुए अपनी मांगों को सीमित करें। भारत में दूसरा उपाय अपनाया गया है। इस मनोवृत्ति को 'उपरति' या 'उदासीनता' कहते हैं। सम्पत्ति को प्राप्त करने, उसे सुरक्षित रखने, उसके घाटे को पूरा करने में दुःख होता है, भोग में आन्तरिक त्रुटि और अन्य प्राणियों की हानि भी दुःख का कारण है। इन पाँचों दुःखों का ध्यान करके अपने आपको मिकोडना पाँच प्रकार की बाहरी तुष्टि है।

इस तरह हम प्रकृति के शासन से एक सीमा तक अपने को स्वाधीन बना सकते हैं। यह स्वाधीनता आत्म-उन्नति में सहायक होती है। कुछ लोग उदासीनता को साधन नहीं, साध्य बना लेते हैं। वह आत्मिक उन्नति के मन्व्य में भी सकोच को ध्येय बनाते हैं, परन्तु यहाँ तो मिकुडने का कोई काम नहीं, फैलने की आवश्यकता है। इस क्षेत्र में 'दैवी असतुष्टि' काम आती है। यहाँ तुष्टि प्रमाद का दूसरा नाम है।

यह तुष्टि चार प्रकार की है—'प्रकृति तुष्टि', 'उपादान तुष्टि', 'काल तुष्टि' और 'भाग्यतुष्टि'। इस सूची में उन कारणों की ओर संकेत किया है, जिनके प्रभाव में व्यक्ति विषयो से विरक्त होने पर, तत्त्व-ज्ञान की ओर से भी उदासीन हो जाता है। यह कारण क्या है?

पहला कारण यह विश्वास है कि प्रकृति का विकास आत्मा के कल्याण के लिए ही होता है, यह कल्याण होकर ही रहेगा। हम इसके लिए यत्न करें या न करें, इससे परिणाम में कुछ भेद नहीं पड़ता। ससार की शक्तियाँ सम्पूर्णता की ओर चल रही हैं। ऐसा आरम्भ में स्पेन्सर का विचार था।

ऐसी उदासीनता का दूसरा कारण सन्यास है। सन्यास का अर्थ सर्वत्याग है। सन्यासी समझने लगता है कि सन्यास में इच्छा और कर्म का त्याग भी सम्मिलित है, तत्त्व-ज्ञान की लालसा भी छोड़ देनी चाहिये। इस तुष्टि को उपादान-तुष्टि का नाम दिया गया है।

कुछ लोग यह तो नहीं कहते कि प्रकृति का विकास आप ही सब कुछ कर लेगा, न यह समझते हैं कि सन्यास ने उन्हें हर प्रकार के उत्तरदायित्व से विमुक्त कर दिया है, परन्तु ख्याल करते हैं कि दौड़ने की आवश्यकता नहीं, साधारण चाल ही पर्याप्त है। ईरान के कवि हाफिज ने कहा था—‘वह कौन-सा मार्ग है, जो कभी समाप्त नहीं होता?’ यह लोग काल पर भरोसा करते हैं, इनकी तुष्टि को काल-तुष्टि का नाम दिया गया है।

चौथी श्रेणी में वह लोग आते हैं जो मनुष्य के यत्न में विश्वास नहीं करते और कहते हैं कि मोक्ष भाग्य से प्राप्त होता है किसे मिलेगा, किसे नहीं मिलेगा—यह दाता जानता है, भिखारी नहीं जान सकते। इस तुष्टि को भाग्य-तुष्टि कहते हैं।

आत्मोन्नति में नियम यह है—‘कही टिको नहीं, निरन्तर आगे बढ़ते जाओ।’

तुष्टियों में पहली पाँच सहायक हैं, शेष चार बाधा बनती हैं।

२. आठ प्रकार की सिद्धि

सिद्धियों के सवन्ध में फल और उपाय, साध्य और साधन, का भेद किया जाता है। साध्य के अनुसार तत्त्व-ज्ञान का उद्देश्य तीन प्रकार के दुखों की निवृत्ति है। फल की दृष्टि से तीन सिद्धियाँ ये हैं—

- (१) आव्यात्मिक दुःखहान,
- (२) आधिदैविक दुःखहान,
- (३) आधिभौतिक दुःखहान।

शेष पाँच सिद्धियाँ साधन रूप हैं। तत्त्व-ज्ञान की प्राप्ति के निम्न उपाय बताये गये हैं—

१. ऊह

ऊह तर्क की अपूर्व जन्मजात योग्यता है। जिन लोगों में यह योग्यता होती है, उनका वीर प्रायः आन्तरिक प्रकाश होता है।

२. शब्द

शब्द से अभिप्राय गुरु की औपचारिक शिक्षा है।

३. अध्ययन

हम मौखिक शिक्षा एक गुरु या कुछ गुरुओं से लेते हैं, परन्तु हमारे ज्ञान का बड़ा भाग पुस्तकों के पाठ से प्राप्त होता है। इस समय अध्ययन हमें भूत काल के सांख्य आचार्यों के सम्पर्क में ला रहा है।

४. सुहृत्प्राप्ति

सुहृत् या सुहृद् का अर्थ है—‘अच्छे हृदय वाला, सखा।’

कभी हमें अकस्मात् किसी विद्वान से मिलने का अवसर मिलता है, और हम उससे ज्ञान प्राप्त करते हैं। सुहृत् को सखा के अर्थ में लें तो यह स्पष्ट ही है कि तत्त्व-ज्ञान भी, ज्ञान की अन्य शाखाओं की तरह, सहपाठियों के सवाद से बढ़ता है।

५. दान

दानशील पुरुष को विद्वानों के सम्पर्क के अधिक अवसर मिलते हैं। जो कोई उसका आतिथ्य स्वीकार करता है, वह उसे कुछ दे ही जाता है।

७. मौलिक अर्थ

‘तत्त्व-समास’ के आरम्भ में ही २५ तत्त्वों की वाक्य कहा है। इनमें मूलतत्त्व पुरुष और प्रकृति हैं। प्रकृति अव्यक्त से व्यक्त का रूप ग्रहण करती है। पिछले पृष्ठों में हमने इन तीनों की वाक्य सांख्य मत सरसरी दृष्टि से देखा है। पञ्चाद्वर्गन के रूप में, पुरुष और प्रकृति के गुणों या धर्मों की ओर संकेत किया गया है। यह धर्म या ‘मौलिक-अर्थ’ दस हैं। इनमें चार पुरुष और प्रकृति दोनों में पाये जाते हैं, तीन-तीन पुरुष और प्रकृति के विशेषण हैं।

सब के सामान्य धर्मों या अर्थों में पहला यह है कि अव्यक्त और पुरुष दोनों का अपना स्वतन्त्र अस्तित्व है। प्रकृतिवाद चेतना को प्रकृति का एक विकार बताता है, अव्यात्मवाद प्रकृति को मानसिक चित्र समझता है। सांख्य सिद्धांत अद्वैत को

इसके दोनो रूपों में अस्वीकार करता है और पुरुष और प्रकृति दोनों को स्वाधीन अस्तित्व देता है।

पुरुष और प्रकृति दो स्वाधीन सत्ताएँ हैं, परन्तु इनमें सयोग की क्षमता है। इस सयोग के फलस्वरूप ही प्रकृति के गुणों का सामञ्जस्य टूटता है, और विकास का आरम्भ होता है। यह सयोग अनित्य होता है, विकास के पीछे अतिविकास होता है, और यह क्रम जारी रहता है। सृष्टि के बाद प्रलय और प्रलय के बाद सृष्टि होती है। इसे संचार और प्रतिसंचार का नाम दिया गया है। प्रतिसंचार में भी पुरुष और प्रकृति का अस्तित्व बना रहता है, यद्यपि उनका मयोग टूट जाता है। सयोग और वियोग दोनों हालतों में पुरुष और प्रकृति की सत्ता बनी रहती है—दोनों नित्य तत्त्व हैं।

इस तरह अस्तित्व, योग, वियोग और नित्यत्व पुरुष और प्रकृति के सामान्य धर्म या अर्थ हैं।

विकास में भेद प्रकट होते हैं। अव्यक्त प्रकृति भेदरहित होती है। विकसित प्रकृति में हम हर ओर प्रयोजन के चिह्न पाते हैं। प्रकृति आप तो जड़ है और इसका अपना कोई प्रयोजन नहीं। यह जो कुछ करती है, दूसरे के अर्थ या हित में करती है। एकरूप होना, अर्थवत् होना, और दूसरे (पुरुष) के हित में काम करना अव्यक्त के विशेषण हैं।

पुरुष प्रकृति से भिन्न है।

अपने विशुद्ध स्वरूप में यह अकर्ता है। जो कुछ मसार में होता है, प्रकृति के गुणों का खेल है, यद्यपि इस खेल का आरम्भ पुरुष की दृष्टि में ही हो सकता है। पुरुष खेल खेलता नहीं, खेल देखता है।

प्रकृति एक है, विकास में यह अनेक रूप धारण कर लेती है। पुरुष अनेक है। लोहे की सलाख के दो टुकड़े हो सकते हैं, दो सलाखों को पिघला कर एक सलाख बना सकते हैं, परन्तु पुरुष की हालत में ऐसा परिवर्तन संभव नहीं। जैसा विलियम जेम्स ने कहा, 'पुरुषों के जगत् में 'निरपेक्ष बहुत्व' नियम है।'।

पुरुष के तीन विशेषण ये हैं—

यह प्रकृति से भिन्न है, अपने आप में अकर्ता है, और अनेकमय्य है।

८. प्रयोजन, बन्ध और मोक्ष

१. विकास-प्रयोजन

जैसा हमने देखा है, प्रकृति का विकास पुरुष की दृष्टि में होता है। इस सयोग

का असर पुरुष पर भी पड़ता है, वह भ्रम में समझने लगता है कि जो कुछ हो रहा है, वह बाहर नहीं उसके अन्दर हो रहा है। वह प्रकृति में इतना विलीन हो जाता है कि अपने आपको उससे अलग देख ही नहीं सकता। यह अविवेक ही उसका बन्धन है, इससे छूटना ही मोक्ष है। प्रकृति की क्रिया पुरुष को बन्धन से मुक्त करने के लिए है, 'कारिका' में प्रकृति की इस क्रिया को नाटक की अभिनेत्री के काम से उपमा दी गयी है। जो लोग नाटक देखने जाते हैं, वे कुछ समय के लिए अपने आपको भूल ही जाते हैं। नटों और नटियों के साथ अपने आपको सयुक्त करते हैं, और उनके साथ हँसते और रोते हैं। पीछे जब अनुभव करते हैं कि नट और नटियाँ तो निर्वाह के लिए काम करते थे, और उनका हर्ष-शोक निरा दिखलावा था, तो उन्हें अपना हर्ष-शोक भी निरर्थक दीखने लगता है। इस परिवर्तन का कारण यह है कि दर्शक नटों और नटियों को उनके वास्तविक रूप में देखने लगता है। जगत् के सबन्ध में ऐसा ज्ञान ही विवेक है।

२. बन्ध और मोक्ष

बन्ध और मोक्ष की वावत 'तत्त्व-समास' में केवल इतना ही कहा है कि दोनों तीन प्रकार के हैं, उनके स्वरूप की वावत कुछ नहीं कहा। कारिका ४४ में कहा है—'ज्ञान से मोक्ष और इसके उलट, अज्ञान, से बन्ध माना गया है।'

सूत्रों में भी कहा है—

'ज्ञान से मुक्ति होती है।'

'अविवेक (अज्ञान) से बन्ध होता है।'

(३ १३-१४)

यहाँ दो प्रश्न विचार के योग्य हैं—

(१) मोक्ष का एक मात्र उपाय ज्ञान को कहकर, कर्म की उपेक्षा क्यों की गयी है ?

(२) ज्ञान में भी एक विशेष भाग, तत्त्व-ज्ञान को इतना ऊँचा पद क्यों दिया है ?

पहले प्रश्न के सबन्ध में, सांख्य का मत यह है कि कर्म बेकार नहीं, परन्तु इसका फल सीमित है। कारिका ४४ में ही कहा है कि 'धर्म से ऊपर की ओर, और अधर्म से नीचे की ओर गति होती है।' मनुष्य-जीवन से उत्तम आठ सर्गों का वर्णन किया गया है, इन्हें 'दैव-सर्ग' कहते हैं। अधम गतियों में पशु, पक्षी, रेंगने वाले जन्तु, कीट और स्थावर पदार्थों का जिक्र है। मनुष्य को मिलाकर, १४ सर्ग या अवस्थाएँ हैं।

इसके दोनो रूपों में अस्वीकार करता है और पुरुष और प्रकृति दोनों को स्वाधीन अस्तित्व देता है।

पुरुष और प्रकृति दो स्वाधीन सत्ताएँ हैं, परन्तु इनमें संयोग की क्षमता है। इस संयोग के फलस्वरूप ही प्रकृति के गुणों का सामंजस्य टूटता है, और विकास का आरम्भ होता है। यह संयोग अनित्य होता है, विकास के पीछे अतिविकास होता है, और यह क्रम जारी रहता है। सृष्टि के बाद प्रलय और प्रलय के बाद सृष्टि होती है। इसे संचार और प्रतिमंचार का नाम दिया गया है। प्रतिसंचार में भी पुरुष और प्रकृति का अस्तित्व बना रहता है, यद्यपि उनका संयोग टूट जाता है। संयोग और वियोग दोनों हालतों में पुरुष और प्रकृति की सत्ता बनी रहती है—दोनों नित्य तत्त्व हैं।

इस तरह अस्तित्व, योग, वियोग और नित्यत्व पुरुष और प्रकृति के सामान्य धर्म या अर्थ हैं।

विकास में भेद प्रकट होते हैं। अव्यक्त प्रकृति भेदरहित होती है। विकसित प्रकृति में हम हर ओर प्रयोजन के चिह्न पाते हैं। प्रकृति आप तो जड़ है और इसका अपना कोई प्रयोजन नहीं। यह जो कुछ करती है, दूसरे के अर्थ या हित में करती है। एकरूप होना, अर्थवत् होना, और दूसरे (पुरुष) के हित में काम करना अव्यक्त के विशेषण हैं।

पुरुष प्रकृति से भिन्न है।

अपने विशुद्ध स्वरूप में यह अकर्त्ता है। जो कुछ ससार में होता है, प्रकृति के गुणों का खेल है, यद्यपि इस खेल का आरम्भ पुरुष की दृष्टि में ही हो सकता है। पुरुष खेल खेलता नहीं, खेल देखता है।

प्रकृति एक है, विकास में यह अनेक रूप धारण कर लेती है। पुरुष अनेक है। लोहे की सलाख के दो टुकड़े हो सकते हैं, दो सलाखों को पिघला कर एक सलाख बना सकते हैं, परन्तु पुरुष की हालत में ऐसा परिवर्तन संभव नहीं। जैसा विलियम जेम्स ने कहा, 'पुरुषों के जगत् में 'निरपेक्ष बहुत्व' नियम है।'

पुरुष के तीन विशेषण ये हैं—

यह प्रकृति से भिन्न है, अपने आप में अकर्त्ता है, और अनेकसंख्य है।

८ प्रयोजन, बन्ध और मोक्ष

१. विकास-प्रयोजन

जैसा हमने देखा है, प्रकृति का विकास पुरुष की दृष्टि में होता है। इस संयोग

का असर पुरुष पर भी पड़ता है, वह भ्रम में समझने लगता है कि जो कुछ हो रहा है, वह बाहर नहीं उसके अन्दर हो रहा है। वह प्रकृति में इतना विलीन हो जाता है कि अपने आपको उससे अलग देख ही नहीं सकता। यह अविवेक ही उसका बन्धन है, इससे छूटना ही मोक्ष है। प्रकृति की क्रिया पुरुष को बन्धन से मुक्त करने के लिए है, 'कारिका' में प्रकृति की इस क्रिया को नाटक की अभिनेत्री के काम से उपमा दी गयी है। जो लोग नाटक देखने जाते हैं, वे कुछ समय के लिए अपने आपको भूल ही जाते हैं। नटो और नटियों के साथ अपने आपको संयुक्त करते हैं, और उनके साथ हँसते और रोते हैं। पीछे जब अनुभव करते हैं कि नट और नटियाँ तो निर्वाह के लिए काम करते थे, और उनका हर्ष-शोक निरा दिखलावा था, तो उन्हें अपना हर्ष-शोक भी निरर्थक दीखने लगता है। इस परिवर्तन का कारण यह है कि दर्शक नटो और नटियों को उनके वास्तविक रूप में देखने लगता है। जगत् के सवन्ध में ऐसा ज्ञान ही विवेक है।

२. बन्ध और मोक्ष

बन्ध और मोक्ष की वास्तव 'तत्त्व-समास' में केवल इतना ही कहा है कि दोनों तीन प्रकार के हैं, उनके स्वरूप की वास्तव कुछ नहीं कहा। कारिका ४४ में कहा है—'ज्ञान से मोक्ष और इसके उलट, अज्ञान, से बन्ध माना गया है।'

सूत्रों में भी कहा है—

'ज्ञान से मुक्ति होती है।'

'अविवेक (अज्ञान) से बन्ध होता है।'

(३ १३-१४)

यहाँ दो प्रश्न विचार के योग्य हैं—

(१) मोक्ष का एक मात्र उपाय ज्ञान को कहकर, कर्म की उपेक्षा क्यों की गयी है ?

(२) ज्ञान में भी एक विशेष भाग, तत्त्व-ज्ञान को इतना ऊँचा पद क्यों दिया है ?

पहले प्रश्न के सवन्ध में, सांख्य का मत यह है कि कर्म बेकार नहीं, परन्तु इसका फल सीमित है। कारिका ४४ में ही कहा है कि 'धर्म से ऊपर की ओर, और अवर्म से नीचे की ओर गति होती है।' मनुष्य-जीवन से उत्तम आठ सर्गों का वर्णन किया गया है, इन्हें 'दैव-सर्ग' कहते हैं। अवर्म गतियों में पशु, पक्षी, रेंगने वाले जन्तु, कीट और स्थावर पदार्थों का जिक्र है। मनुष्य को मिलाकर, १४ सर्ग या अवस्थाएँ हैं।

दूसरे प्रश्न के सवन्ध में कहा है कि अन्य ज्ञान कुछ भी हो, यह पुरुष को प्रकृति में विलीन करता है, और इसलिए बन्धन ही है।

सूत्र में कहा है—‘अज्ञान से बन्ध होता है।’ यह अज्ञान तीन प्रकार का है। निचले स्तर पर हम १६ विकारों की दुनिया में ही फँसे रहते हैं, हमारा अनुराग इन्द्रियों के भोगों तक सीमित रहता है। हमारा प्रयत्न भोग-सामग्री का संग्रह करना होता है।

दूसरे स्तर पर हम शारीरिक स्तर से ऊपर उठते हैं, परन्तु रहते प्रकृति की दुनिया में ही हैं। शरीर के स्थान में बुद्धि का अधिकार हो जाता है, १६ विकारों के स्थान में हम आठ प्रकृतियों में विलीन रहते हैं। भोग का रूप बदल गया है, परन्तु अपवर्ग से तो हम अभी दूर ही हैं। साधारण मनुष्य अच्छा खाने, अच्छा पहनने, अच्छे मकान में रहने और अन्य शारीरिक भोगों को तुष्टि की चरम सीमा समझते हैं। कुछ इन भोगों में इतने विलीन हो जाते हैं कि पशु-स्तर पर ही आ पहुँचते हैं। दूसरी श्रेणी के लोग शारीरिक भोग की अपेक्षा मानसिक तुष्टि को अधिक महत्त्व देते हैं। यहाँ विज्ञान और कला का विशेष महत्त्व है। वैज्ञानिक अपने काम में इतना मस्त हो जाता है कि उसे शरीर की आवश्यकताओं का ध्यान भी नहीं रहता। कहते हैं, न्यूटन किमी प्रयोग में लगा था। नौकर उसे कच्चा अंडा देकर चाय लेने गया। न्यूटन दो मिनट अंडे को उबलते पानी में रखता था। नौकर चाय लेकर आया तो देखा कि घड़ी उबलते पानी में पड़ी है, और न्यूटन अंडे पर दृष्टि जमाये समय देख रहा है। वैज्ञानिक के लिए खतरा रहता है कि वह जीवन-संतुलन को खो दे। यह खतरा शक्ति के उपासक के लिए इससे भी अधिक होता है। राजनीति प्रायः अहंकार-पूजा है।

कलाकार का अनुराग पाँच तन्मात्र में होता है। आँख और कान दो प्रमुख सौंदर्य ग्राही इन्द्रियाँ हैं। चित्रकार और रागी। सत्ता को सौंदर्य में ही देखता है, और अपने आपको कला में विलीन कर देता है। जर्मनी के दार्शनिक नीत्शे ने इस स्थिति को एक अलंकार में प्रकट किया है। जरतुश्त ने नदी के पुल पर खड़े हुए दूर एक पदार्थ को देखा, जो कान-सा दिखाई दिया। यह कान बहुत बड़ा कान था। ध्यान करने पर कान से युक्त एक नन्हा सा मानव शरीर दिखाई दिया। जरतुश्त बहुत हैरान हुआ, और यह जानना चाहा कि वह क्या वस्तु है। उसे बताया गया कि वह एक मनुष्य था, मनुष्य ही नहीं, विशिष्ट शक्ति का मनुष्य था—वह संगीत शास्त्री था। नीत्शे का भाव यह है कि रागी एक बड़ा कान होता है, जिसके साथ अन्य अल्प अंग जुड़े होते हैं, चित्रकार एक बड़ी आँख होता है, जिसके साथ अन्य

अल्प अग युक्त होते हैं। कलाकारों का जीवन भी अनेक हालातों में व्यसन का जीवन होता है। कुछ लोग तो समझने लगे हैं कि कला को नीति से विमुक्त होना चाहिये।

इन दोनों बन्वनों को 'वैकारिक' और 'प्राकृतिक' बन्वन कहते हैं। तीसरे बन्वन को 'दाक्षिणक' बन्वन का नाम दिया गया है।

दक्षिणा विशेष अवसरों पर ब्राह्मणों को दी जाती है। प्रायः यह अवसर यज्ञ आदि शुभ कर्म होते हैं। ऊपर कहा गया है कि यह कर्म मनुष्य को उत्तम गति का पात्र बनाते हैं। यह गति अस्थायी होती है। जब कर्मफल भुक्त हो चुकता है, तो भोक्ता को फिर मानव-स्थिति में लौट आना पड़ता है। फल की अवधि सीमित होने के कारण यह कर्म भी बन्वन ही है।

कुछ लोगों का ख्याल है कि दाक्षिणक बन्वन का वर्णन करके सांख्य ने कर्म-कांड की ओर अपनी अभिन्नता प्रकट की है।

संभव है सांख्य आचार्यों के ध्यान में दक्षिणा का दुरुपयोग ही हो। कुछ लोग समझने लगते हैं कि धर्मभाव और पुण्य खरीदने-बेचने की चीज है। ब्राह्मण को दक्षिणा दी, उसने यज्ञ और जाप किया, और उनका फल दक्षिणा देने वाले के हिसाब में जमा हो गया। रोम के पोप की ओर से क्षमापत्र बेचे जाते थे, खरीदने वाले ममझते थे कि यह क्षमापत्र उन्हें परलोक में पाप-दंड से बचा देंगे। इस प्रकार का विश्वास दाक्षिणक बन्वन ही है।

'तत्त्व-समास' और सूत्र में कहा है कि मोक्ष भी तीन प्रकार का है। इसका अभि-प्राय क्या है?

इस प्रश्न का सीधा-सादा उत्तर तो यह है कि तीन बन्वनों का टूटना तीन प्रकार का मोक्ष है। जो पुरुष १६ विकारों के शासन में नहीं, वह वैकारिक बन्वन से विमुक्त हो गया है, जो पुरुष विज्ञान, राजनीति और कला को जीवन का सार नहीं समझता, वह प्राकृत बन्वन से छूट गया है, जो पुरुष कर्म-कांड के फल को सीमित समझकर, इसी में विलीन नहीं होता, वह दाक्षिणक अज्ञान से विमुक्त है।

कुछ लोग तीन प्रकार के मोक्ष को तीन प्रकार के दुःखों की अत्यन्त निवृत्ति के अर्थ में लेते हैं। आधिदैविक दुःखों से छूटने का प्रमुख उपाय विज्ञान है। प्रकृति के नियमों को जानकर ही हम आधिदैविक दुःखों से बच सकते हैं। प्रकृति अपने नियमों को हमारे लिए स्थगित नहीं करेगी, हम प्रकृति के नियमों का पालन करके ही, प्रकृति पर शासन कर सकते हैं। आधिभौतिक दुःख अन्य प्राणियों से आते हैं, इन प्राणियों में स्वयं मनुष्य ही मनुष्य का सबसे बड़ा वैरी है। यदि कोई मनुष्य अपने स्वभाव में राग-द्वेष से प्रभाव को मिटा दे, निन्दा-स्तुति, मान-अपमान को एक समान समझे,

दूसरे प्रश्न के सबन्ध में कहा है कि अन्य ज्ञान कुछ भी हो, यह पुरुष को प्रकृति में विलीन करता है, और इसलिए बन्धन ही है।

सूत्र में कहा है—‘अज्ञान से बन्ध होता है।’ यह अज्ञान तीन प्रकार का है। निचले स्तर पर हम १६ विकारों की दुनिया में ही फँसे रहते हैं, हमारा अनुराग इन्द्रियों के भोगों तक सीमित रहता है। हमारा प्रयत्न भोग-सामग्री का संग्रह करना होता है।

दूसरे स्तर पर हम शारीरिक स्तर से ऊपर उठते हैं, परन्तु रहते प्रकृति की दुनिया में ही हैं। शरीर के स्थान में बुद्धि का अधिकार हो जाता है, १६ विकारों के स्थान में हम आठ प्रकृतियों में विलीन रहते हैं। भोग का रूप बदल गया है, परन्तु अपवर्ग से तो हम अभी दूर ही हैं। साधारण मनुष्य अच्छा खाने, अच्छा पहनने, अच्छे मकान में रहने और अन्य शारीरिक भोगों को तुष्टि की चरम सीमा समझते हैं। कुछ इन भोगों में इतने विलीन हो जाते हैं कि पशु-स्तर पर ही आ पहुँचते हैं। दूसरी श्रेणी के लोग शारीरिक भोग की अपेक्षा मानसिक तुष्टि को अधिक महत्त्व देते हैं। यहाँ विज्ञान और कला का विशेष महत्त्व है। वैज्ञानिक अपने काम में इतना मस्त हो जाता है कि उसे शरीर की आवश्यकताओं का ध्यान भी नहीं रहता। कहते हैं, न्यूटन किसी प्रयोग में लगा था। नौकर उसे कच्चा अंडा देकर चाय लेने गया। न्यूटन दो मिनट अंडे को उबलते पानी में रखता था। नौकर चाय लेकर आया तो देखा कि घड़ी उबलते पानी में पड़ी है, और न्यूटन अंडे पर दृष्टि जमाये समय देख रहा है। वैज्ञानिक के लिए खतरा रहता है कि वह जीवन-संतुलन को खो दे। यह खतरा शक्ति के उपासक के लिए इससे भी अधिक होता है। राजनीति प्रायः अहंकार-पूजा है।

कलाकार का अनुराग पाँच तन्मात्र में होता है। आँख और कान दो प्रमुख सौंदर्य ग्राही इन्द्रियाँ हैं। चित्रकार और रागी। सत्ता को सौंदर्य में ही देखता है, और अपने आपको कला में विलीन कर देता है। जर्मनी के दार्शनिक नीत्शे ने इस स्थिति को एक अलंकार में प्रकट किया है। जरतुस्त ने नदी के पुल पर खड़े हुए दूर एक पदार्थ को देखा, जो कान-सा दिखाई दिया। यह कान बहुत बड़ा कान था। ध्यान करने पर कान से युक्त एक नन्हा सा मानव शरीर दिखाई दिया। जरतुस्त बहुत हैरान हुआ, और यह जानना चाहा कि वह क्या वस्तु है। उसे बताया गया कि वह एक मनुष्य था, मनुष्य ही नहीं, विशिष्ट शक्ति का मनुष्य था—ब्रह्म संगीत शास्त्री था। नीत्शे का भाव यह है कि रागी एक बड़ा कान होता है, जिसके साथ अन्य अल्प अंग जुड़े होते हैं, चित्रकार एक बड़ी आँख होता है, जिसके साथ अन्य

तो वह बड़ी हृद तक अपने आपको आधिभौतिक दुःखों से बचा लेता है। आत्म-ज्ञान और स्वाधीनता का गहरा सबन्ध है। आध्यात्मिक दुःख का कारण पुरुष और प्रकृति में भेद न करना है। जिस मनुष्य को अपने कैवल्य का बोध हो गया है, उसके सभी सशय दूर हो जाते हैं, हृदय की सभी ग्रन्थियाँ खुल जाती हैं। एक पुरानी पुस्तक में कहा है कि जब किसी वाकिफ से मिलें, तो उससे उसकी स्थिति को ध्यान में रखकर कुशल की वाबत पूछना चाहिये। शूद्र से पूछना चाहिये—‘स्वास्थ्य कैसा है?’ वैश्य से पूछना चाहिये—‘काम-काज कैसा चल रहा है?’ क्षत्रिय से उसके यश की वाबत पूछना चाहिये, और ब्राह्मण से ज्ञान और आत्म-उन्नति की वाबत पूछना चाहिये। निश्चयेस की प्राप्ति तो विवेक पर ही निर्भर है।

९. ज्ञान-मीमांसा

आजकल दर्शन के दो प्रमुख भाग समझे जाते हैं—‘तत्त्व-ज्ञान’ और ‘ज्ञान-तत्त्व’ या ‘ज्ञान-मीमांसा’। मनोविज्ञान, नीति, न्याय, सौंदर्यशास्त्र आदि की स्थिति गौण है। तत्त्व-ज्ञान का लक्ष्य सत्ता को उसके विशुद्ध रूप में जानना है। ऐसे ज्ञान की लालसा मानव-प्रकृति का अंश ही है। पश्चिम में शतियों तक तत्त्व-ज्ञान ही दर्शन का विषय बना रहा। नवीन काल में ज्ञान-मीमांसा ने विचारको का ध्यान अपनी ओर आकृष्ट किया। इंग्लैंड में जान लॉक ने ज्ञान-मीमांसा को अपनी खोज का विषय बनाया। लॉक के बाद जार्ज बर्कले और डेविड ह्यूम भी उसी मार्ग पर चले। जर्मनी के प्रसिद्ध दार्शनिक कांट के काम ने इस मीमांसा को दर्शन में प्रमुख विषय बना दिया है। भारत के दर्शन की एक विशेषता यह है कि इसने ज्ञान-मीमांसा को विवेचन में प्रमुख स्थान दिया है। दर्शन की कोई शाखा इसकी ओर से उदासीन नहीं रही।

हमारी साधारण अवस्था विश्वास की अवस्था है। विश्वास क्रिया का आधार है। मैं लिखने बैठता हूँ तो इस विश्वास के साथ कि मैं लिख सकूँगा, और जो कुछ लिखना है, चेतना में प्रस्तुत हो जायगा। अनुभव बताता है कि कभी-कभी हमारा विश्वास निराधार होता है। ऐसे विश्वास के आधार पर हम जो क्रिया करते हैं, वह सफल नहीं होती। हम इस विश्वास के स्थान में किसी नये विश्वास को स्थापित करना चाहते हैं, जो सफल क्रिया का आधार बन सके। निराधार विश्वास से साधारण विश्वास की ओर चलना ही चिन्तन करना है। चिन्तन की सफलता के लिए आवश्यक है कि हम साधारण और निराधार विश्वास में भेद कर सकें। सत्य और असत्य में भेद करने की कमीटी को प्रमाण कहते हैं। प्रमाण मापक है। प्रत्येक धारणा सत्य होने का दावा करती है, प्रमाण इस दावे की जाँच करता है, और जाँच के बाद

इसे स्वीकार या अस्वीकार करता है। 'तत्त्व-समास' विवेचन के विषयो की सूची है। इसका अन्तिम विषय है—'तीन प्रकार का प्रमाण।' 'कारिका' में तत्त्वों का वर्णन करते ही, चौथी और पाँचवीं कारिका में 'प्रमाण' को ले लिया है। सूत्रों में भी पहले अध्याय में ही इस विषय पर विचार किया है।

'कारिका' में कहा है—

'अन्य प्रमाणों के (इन तीनों के) अन्तर्गत होने से दृष्ट (प्रत्यक्ष), अनुमान और आप्त-वचन—यह तीन प्रमाण मान्य हैं।

प्रमेय की सिद्धि प्रमाण से होती है।'

'अलग-अलग विषय का निश्चय दृष्ट है, अनुमान तीन प्रकार का है, वह लिङ्ग-लिङ्गी के ज्ञान से होता है, आप्त श्रुति आप्त-वचन है।'

(४, ५)

अब हम तीनों प्रमाणों की वास्तविक विचार करेंगे।

१. दृष्ट या प्रत्यक्ष

'कारिका' में कहा है—

'अलग-अलग विषय का निश्चय करना दृष्ट है।'

सूत्र १ ८९ में प्रत्यक्ष के दो चिह्नों का वर्णन किया है—

(१) प्रत्यक्ष इन्द्रिय और विषय के सवन्ध का परिणाम होता है।

(२) प्रत्यक्ष विषय के आकार को धारण करने वाला ज्ञान है।

'कारिका' में मानसिक क्रिया की ओर विशेष ध्यान दिया है, सूत्र में विषय को प्रमुख रखा है। दोनों दृष्टिकोण ही महत्त्वपूर्ण हैं। पहले 'कारिका' को लें।

प्रत्यक्षीकरण अपने अनिवार्य रूप में विश्लेषण है। मैं अपने आपको अनेक वस्तुओं से घिरा पाता हूँ, इन्हें देखता हूँ, इन्हें छूता हूँ, इनका शब्द सुनता हूँ, इनकी गन्ध लेता हूँ, और जिस किसी वस्तु को मुँह में डालता हूँ, उसका रस लेता हूँ। परन्तु सब वस्तुओं को एक साथ देख छू नहीं सकता, न अनेक शब्दों को एक साथ सुनता हूँ। जब मैं किसी वृक्ष को देखता हूँ, तो इसे अन्य वस्तुओं से अलग करके चेतना-केन्द्र में ले आता हूँ। ऐसा करने में, मैं अन्य वस्तुओं को देखने के अयोग्य हो जाता हूँ। प्रत्यक्षीकरण दृष्ट-समूह को क, ख, ग विविध पदार्थों में विभक्त करना, और एक समय में किसी विशेष वस्तु को देखना है।

प्रत्यक्ष का दूसरा चिह्न जिसकी ओर 'कारिका' में संकेत किया है, प्रत्यक्ष-ज्ञान की निश्चितता है। कभी हमें सन्देह होता है कि जो कुछ हम देखते हैं, मनुष्य है या

सूखे वृक्ष का तना है। ऐसी अवस्था में हमारा ध्यान एक से दूसरे विषय की ओर, फिर दूसरे से पहले की ओर झुलाता है, हम मनुष्य को देखते हैं, या तने को, मनुष्य के भाग और तने के भाग को मिलाकर कोई नया पदार्थ नहीं देखते। मनुष्य और तने की सीमाएँ आपस में मिल नहीं जाती, जो कुछ दीखता है, निश्चित आकार का दीखता है।

अब सूत्र के वर्णित चिह्नों की ओर देखें।

इन्द्रिय और विषय का सम्पर्क प्रत्यक्ष का तत्त्व है। स्वप्न में यह सम्बन्ध नहीं होता। न आँख खुली होती है, न वह पदार्थ जो दिखाई देते हैं, विद्यमान हैं। मतिभ्रम में हमारी आँख तो खुली होती है, परन्तु जो पदार्थ हमें दिखाई देता है, वह विद्यमान नहीं होता। स्वप्न और मतिभ्रम का बोध प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं।

सूत्र के अनुसार, प्रत्यक्ष का दूसरा चिह्न यह है कि हम दृष्ट वस्तु को उसके वास्तविक रूप में देखें। यदि हम रस्सी को सर्प देखते हैं, तो यह मिथ्या-ज्ञान है, प्रत्यक्ष नहीं। प्रत्यक्ष इन्द्रिय के प्रयोग से किसी बाह्य वस्तु को उसके यथार्थ रूप में देखना है।

जैमा ऊपर कहा गया है, इन्द्रिय का सबन्ध एक समय में एक ही वस्तु से होता है। प्रत्येक वस्तु को चेतना-केन्द्र पर अधिकार प्राप्त करने के लिए अन्य वस्तुओं से मुकाबला करना पड़ता है। ऐसे मुकाबले के अतिरिक्त भी, कई कारण इन्द्रिय और पदार्थ के सम्पर्क को रोकते हैं। कारिका ७ में इन कारणों का वर्णन किया है। वह कारण ये हैं—

(१) पदार्थ का अति दूर होना।

आकाश में अनेक तारे अति दूर होने के कारण हमें नहीं दीखते।

(२) पदार्थ का अति समीप होना।

प्रसिद्ध दृष्टांत, आँख का काजल दिखाई नहीं देता।

(३) इन्द्रिय-घात

जब कोई इन्द्रिय काम नहीं कर सकती, तो उसका होना न होना बराबर है। फूटी आँख देख नहीं सकती, लकवे का मारा अंग स्पर्श नहीं कर सकता।

(४) मन की घबराहट

मानसिक घबराहट में पास पड़ी हुई वस्तु भी दिखाई नहीं देती।

(५) पदार्थ का सूक्ष्म होना

वायुमण्डल में अमरुष्य ज़रें विद्यमान हैं, पर हम उन्हें देख नहीं सकते। परमाणु

को यन्त्रों की सहायता से भी नहीं देख सकते। बड़े मटके में एक तोला चीनी डाले। चीनी तो पानी में मिली है, परन्तु हमारी रमना को उसका बोध नहीं होता।

(६) बीच में आड़ का आ जाना

(७) पदार्थ का अन्य पदार्थों में दब जाना

दिन के समय सूर्य के प्रकाश में तारे दिखाई नहीं देते।

(८) एकरूप हो जाना

पदार्थ वातावरण के इतना अनुरूप हो जाता है कि उसे पृथक् करना कठिन हो जाता है। हरी घास में हरे कीड़े दिखाई नहीं देते।

२. अनुमान

दृष्ट या प्रत्यक्ष इन्द्रिय और विषय के सम्पर्क का फल है। यह बोध किसी अन्य बोध पर आश्रित नहीं होता। अनुमान में स्थिति भिन्न होती है। अनुमान प्रत्यक्ष पर आश्रित है, इसमें हम ज्ञात से अज्ञात की ओर चलते हैं। ऐसी गति हो कैसे सकती है?

हमारा अनुभव बताता है कि क और ख सदा एक साथ मिलते हैं, जहाँ कही एक होता है, वहाँ दूसरा भी होता है। यदि यह सवन्ध व्यापक हो तो उनमें से एक लिंग और दूसरा लिंगी बन जाता है। लिंग को देख कर हम लिंगी का ध्यान करते हैं। लिंग-लिंगी सवन्ध देखना ही अनुमान है।

दो वस्तुओं के व्यापक, अपवाद-रहित सवन्ध को व्याप्ति कहते हैं। ऐसा सवन्ध दो प्रमुख रूपों में दिखाई देता है—एक रूप में एक पदार्थ के कई गुण सदा एक साथ मिलते हैं, दूसरे रूप में दो घटनाएँ सदा सवद्ध दीखती हैं। पहली हालत में, हम व्यवस्था को देश में देखते हैं, दूसरी हालत में, इसे काल में देखते हैं। फूल में, लोहे में, सोने में कई गुण विद्यमान होते हैं, यह गुण-समूह ही वस्तुओं को उनकी विशिष्टता देता है, और उन्हें एक दूसरे से अलग करता है। दूसरी ओर हम देखते हैं कि जब कभी वर्ष को घूप में रखें, वह पिघलने लगती है। यह कारण-कार्य सवन्ध है। इस सवन्ध का स्थापित करना विज्ञान का प्रमुख कार्य है। कभी हम कारण को देख कर कार्य का अनुमान करते हैं, कभी कार्य को देखकर कारण का अनुमान करते हैं। यहाँ प्रक्रिया एक ही है, भेद केवल आगे या पीछे जाने का है। इन दोनों अनुमानों को 'पूर्ववत्' और 'शेषवत्' का नाम दिया गया है। 'पूर्व' पहले आने वाली अवस्था या घटना है, 'शेष' पीछे आनेवाली अवस्था या घटना है।

अनुमान का तीमरा रूप 'सामान्यतोदृष्ट' है। इनमें किसी सामान्य या

व्यापक नियम से आरम्भ करते हैं और उस नियम को विशेष स्थिति में लागू करते हैं। आगमन में पूर्ववत् और शेषवत् अनुमानों का प्रयोग होता है, निगमन में सामान्यतोदृष्ट प्रयुक्त होता है।

अनुमान न्यायदर्शन का केन्द्रीय विषय है, वहाँ अनुमान के रूप पर अधिक विचार करेंगे।

३ आप्तवचन या शब्द

तीसरा प्रमाण आप्तवचन या शब्द है।

आप्त का अर्थ प्राप्त, लब्ध, अभ्रात है। इसे सुना हुआ ज्ञान, श्रुत या श्रुति भी कहते हैं। शब्द प्रमाण को प्रायः वेद के अर्थ में लिया जाता है। यह ज्ञान ईश्वर की देन, और अभ्रान्त समझा जाता है। विस्तृत अर्थों में, आप्त-वचन में विद्वान और सत्यवादी पुरुषों का वचन भी आ जाता है। हमारा लौकिक ज्ञान सारा हमारे अपने प्रत्यक्ष और अनुमान का फल नहीं होता, इसका बड़ा भाग दूसरों का अनुभव होता है, जिसे हम स्वीकार कर लेते हैं। विशेषज्ञों की बात को हम आपत्ति किये बिना मान लेते हैं, क्योंकि हम समझते हैं कि यह अनुभव उनका प्रत्यक्ष या अनुमान है, और अनुकूल स्थिति में हमारा अनुभव भी हो सकता है। यह ज्ञान तथ्यों का ज्ञान होता है।

परन्तु हमारा सारा ज्ञान तथ्यों का ज्ञान नहीं होता, इसका एक भाग घटनाओं और वस्तुओं के मूल्य की बाबत होता है। इस भेद को एक सरल उदाहरण से स्पष्ट कर सकते हैं।

हम सुनते हैं कि एक पुरुष ने अपने पड़ोसी के पेट में छुरा भोक कर उसे मार दिया है। यह एक तथ्य का बोध है। हम पूछते हैं कि उसने ऐसा क्यों किया? हमें बतलाया जाता है कि दोनों में देर से एक मुकदमा चल रहा था। यह एक दूसरे तथ्य का बोध है। हम कहते हैं—‘उसने दुष्ट कर्म किया है, उसे कठोर दंड मिलना चाहिये।’ यहाँ हम मनोविज्ञान के क्षेत्र से निकल कर नीति के क्षेत्र में दाखिल हो गये हैं। हम क्रिया को देखते हैं, उसके बुरा-भला होने को देख नहीं सकते। हम कहते हैं ‘उस पुरुष को कड़ा दंड मिलना चाहिये।’ यहाँ भी हम तथ्यों के क्षेत्र से बाहर हैं। ज्ञानेन्द्रियों के प्रयोग से हम कर्मों के भला-बुरा होने का निर्णय नहीं कर सकते। प्रत्यक्ष नैतिक प्रतिज्ञा का आधार नहीं हो सकता, न वह अनुमान ही जो प्रत्यक्ष पर आधारित है। ऐसे ज्ञान के लिए हमें श्रुति, स्मृति या आप्त पुरुष के वचन की शरण लेनी पड़ती है।

उपयोगितावाद कहता है कि हम कर्मों के भला-बुरा होने की वास्तविकता के परि-

णामो को देखकर निर्णय कर सकते हैं। जिन कर्मों का फल लाभदायक होता है, वे भले कर्म हैं, जिनका फल हानिकारक होता है, वे बुरे हैं। इस विचार के अनुसार लाभदायक का अर्थ सुखदायक और हानिकारक का अर्थ दुःखद है। हम यह तो जाँच सकते हैं कि कौन काम सुखद है और कौन दुःखद है, परन्तु यह कैसे जानते हैं कि सुख का भावात्मक और दुःख का निषेधात्मक मूल्य है? कर्मों का मूल्य तो दर्शन और स्पर्श का विषय नहीं। नैतिक नियमों का ज्ञान आप्त-वचन से प्राप्त होता है।

‘तीन प्रकार का प्रमाण’ ‘तत्त्व-समास’ की विषय-सूची में अन्तिम विषय है, इसके साथ ‘तत्त्व-समास’ समाप्त होता है। २२ वाँ समास किसी विषय का नाम नहीं, अपितु समाप्ति की घोषणा है। इसी के साथ हम भी वर्तमान अध्याय को समाप्त करते हैं।

इस ज्ञान को ठीक-ठीक जानकर मनुष्य सफल-मनोरथ, कृतकाम हो जाता है। वह फिर तीन प्रकार के दुःखों से पीड़ित और पराजित नहीं होता।’

X योग दर्शन

प्राक्कथन

१ योग-सूत्र

योगदर्शन पतञ्जलि का दार्शनिक सिद्धान्त है। दर्शन की अन्य शाखाओं की तरह, योग भी सूत्रों के रूप में मिलता है। सूत्र चार अध्यायों या पादों में विभक्त हैं। पादों के नाम और सूत्र-संख्या इस प्रकार है—

(१) समाधिपाद	५१
(२) साधनपाद	५५
(३) विभूतिपाद	५४
(४) कैवल्यपाद	३४
	<hr/> १९४

समाधिपाद में समाधि या योग सिद्धान्त की व्याख्या है। यह व्याख्या इस पाद के साथ समाप्त नहीं हो जाती, दूसरे पाद में भी जारी रहती है। दूसरे पाद का विषय योग-साधन है, परन्तु साधनों का वर्णन २९ वें सूत्र से आरम्भ होता है। पाद में योग के आठ अंगों में से केवल पाँच अंगों का वर्णन है, और शेष तीन अंग तीसरे पाद के लिए रखे जाते हैं। तीसरे पाद का प्रमुख विषय वह विभूतियाँ हैं, जो योगसाधनों के साधने पर साधक को प्राप्त होती हैं। विभूति के लिए 'भूति', 'सिद्धि' और 'ऐश्वर्य' का प्रयोग भी किया जाता है। विभूतियों का विषय चौथे पाद में भी जारी रहता है, इसके अपने विषय, कैवल्य, को पर्याप्त स्थान नहीं मिलता।

इस तरह पादों का क्रम बहुत उपयोगी नहीं।

२. साध्य और योग

भारतीय दर्शन की शाखाओं में, साध्य और योग एक जोड़ा बनाते हैं। इनका सन्बन्ध इतना घनिष्ट है कि कुछ लोग तो साध्य और योग के स्थान में 'साध्य-योग' का ही प्रयोग करते हैं। उनकी सम्मति में ये दोनों एक ही सिद्धान्त का व्याख्यान हैं, एक में एक पक्ष प्रमुख है, दूसरे में दूसरा पक्ष प्रमुख है। भगवद्गीता में कहा

है कि बाल-बुद्धि पुरुष ही साख्य और योग को पृथक् समझते हैं। योग सूत्रों पर सब से विख्यात भाष्य व्यासदेव का है, और व्यास ने भाष्य का नाम 'साख्य-प्रवचन भाष्य' रखा है। साख्य और योग एक दूसरे के बहुत निकट हैं, परन्तु उनमें कुछ भेद भी हैं। यह कहना कठिन है कि आरम्भ में सिद्धान्त एक था, और विकास में यह दो शाखाओं में परिणत हो गया, या विकास दो भिन्न सिद्धान्तों को एक दूसरे के निकट ले आया।

जिस रूप में दोनों दर्शन वर्तमान में विद्यमान हैं, योग साख्य का पूरक दीखता है। साख्य के अनुसार तीन प्रकार के दुखों की अत्यन्त निवृत्ति मनुष्य का लक्ष्य है। दुख का कारण यह है कि मनुष्य, पुरुष और प्रकृति के मसंग में, बाहरी घटनाओं को आन्तरिक विकार समझ लेता है। यदि वह पुरुष और प्रकृति के भेद को साक्षात् देख ले, तो दुखों का मूल, अज्ञान दूर हो जाता है, और दुखों की निवृत्ति हो जाती है। योग कहता है कि दृष्टिकोण का यह परिवर्तन लवे, कठिन परिश्रम का फल है। योग में बुद्धि के साथ सकल्प भी सम्मिलित हो जाता है। साख्य विवेचन है, योग अनुशासन है। इसका उद्देश्य जिज्ञासा नहीं, अनुशासन है। साख्य की अपेक्षा, योग में क्रिया पर अधिक बल दिया है।

साख्य और योग दोनों एक प्रकार का 'उद्योग' है। साख्य में यह उद्योग प्रकृति से 'वियोग' का रूप धारण करता है, योग में ईश्वर से 'सयोग' का रूप लेता है। मैं वस्त्र को रगना चाहता हूँ। वस्त्र मैला है। इसे रग के मटके में डालने से पहले, मैल से साफ करना आवश्यक है। साख्य रगने पर बल देता है, योग मैल दूर करने पर।

अयर्ववेद में दो मन्त्र आते हैं—

‘अन्ति सन्त न जहाति, अन्ति सन्त न पश्यति’।

‘देवस्य पश्य काव्य, न ममार न जीर्यति’।

‘पास बैठे हुए को छोड़ता नहीं, पास बैठे हुए को देखता नहीं’।

‘परमात्मा के काव्य को देख, जो न कभी मरता है, न बूढ़ा होता है’।

साख्य और योग इन दोनों मन्त्रों के आशय का विस्तार ही हैं। पहले मन्त्र में कहा है कि जीवन की विपत्तियों के दो ही कारण हैं—

(१) मनुष्य पास बैठे हुए साथी—प्रकृति-से चिमटा रहता है,

(२) वह पास बैठे हुए साथी—परमात्मा-को देखता नहीं।

दूसरे मन्त्र में रोग का इलाज बताया है। यहाँ 'काव्य' शब्द का विशेष महत्त्व है। कुछ लोग घड़ी से विश्व की उपमा देते हैं, परन्तु घड़ी बेजान यन्त्र है। कुछ

फूल से उपमा देते हैं, फूल में जीवन और सौंदर्य भी विद्यमान हैं। काव्य चेतन आत्मा के भावों का प्रकाश है। वेद मन्त्र में जगत् को परमात्मा का काव्य कहा है।

सांख्य की दृष्टि में जीवन की आपत्तियों का कारण यह है कि पुरुष प्रकृति से चिमटा रहता है, योग की दृष्टि में कारण यह है कि पुरुष परमात्मा को देखता नहीं, उससे संयोग नहीं करता।

योग सांख्य का पूरक है।

३. परिभाषा का भेद

हर एक दर्शन कुछ अंशों में अपनी विशेष परिभाषा का प्रयोग करता है। सांख्य और योग में भी परिभाषा का भेद पाया जाता है।

यहाँ हम दो भेदों की ओर संकेत करेंगे।

(१) 'सांख्य कारिका' आरम्भ में ही कहती है—'तीन प्रकार का दुःख चोट लगाता है, इसलिए, इससे बचने के लिए जिज्ञासा होती है।' दुःखों में कुछ दुःख जड़ प्रकृति से आते हैं, कुछ अन्य प्राणियों से, और कुछ का स्रोत हमारे अपने अन्दर होता है। हमारी शक्ति इतनी अल्प है कि हम प्राकृतिक शक्तियों और अन्य प्राणियों के प्रहारों का मुकाबला पूरी तरह कर नहीं सकते। काल की गति में जो परिवर्तन हमारी शारीरिक अवस्था में होता है, उसे भी हम रोक नहीं सकते, ६० वर्ष का पुरुष, एक वर्ष बीतने पर, ६१ वर्ष का होगा, ५९ वर्ष का नहीं हो सकता। मानसिक दुःखों से निपटना एक हृद तक हमारे वश में है। योग आत्म-अनुशासन है, इसलिए इसमें ऐसे दुःखों की ओर विशेष ध्यान दिया है। इन्हें क्लेशों का नाम दिया गया है। योग क्लेशों की व्याख्या करता है और उनसे बचने के उपाय बताता है।

(२) सांख्य का पहला काम तत्त्वों का विवरण है। २५ तत्त्वों में, पुरुष और प्रकृति दो मौलिक तत्त्व हैं, अन्य तत्त्व इन दोनों के संसर्ग से व्यक्त होते हैं। इन २३ तत्त्वों में बुद्धि और अहंकार प्रकृति-विकृति हैं, मन केवल विकृति है। सांख्य की सूची में चित्त का स्थान नहीं, योग में, चित्त की वृत्तियों का निरोध ही योग का लक्षण है। सांख्य में मन को ११ इन्द्रियों में गिना है, ज्ञान और कर्म-इन्द्रियाँ बाह्य करण हैं, मन अन्तःकरण है। अन्य पुस्तकों में अन्तःकरण को विस्तृत अर्थों में लिया है, और मन, चित्त, बुद्धि, अहंकार—चारों इसके अन्तर्गत आ जाते हैं। इस विचार के अनुसार, मन और चित्त दो भिन्न अंश हैं। हम अपनी व्याख्या में इन दोनों में भेद नहीं करेंगे।

४. सिद्धान्त और क्रिया-विधि

योग एक माय सिद्धान्त और क्रिया-विधि है। यह आवश्यक नहीं कि कोई पुरुष दोनों में एक ममान निपुण हो। आजकल बहुतेरे 'योगी' बाजारों में आमनों का प्रदर्शन करते हैं, परन्तु वे योग सिद्धान्त की बात कुछ नहीं जानते। पातञ्जलि के सूत्रों में इन आसनों की बात कुछ नहीं कहा, केवल इतना कहा है कि आसन सुखदायक हो। दूसरी ओर दर्शन का अध्ययन करने वाले बहुधा योग-क्रिया से नावाकिफ होते हैं। वर्तमान अध्ययन भारतीय दर्शन से सबद्ध है। यहाँ योग-सिद्धान्त पर कुछ प्रकाश डालने का यत्न होगा। योग-क्रिया के फल की बात जो दावा किया जाता है, उसका संक्षिप्त वर्णन 'विभूति पाद' में हो जायगा।

१. समाधिपाद

योग सिद्धान्त

१ योग क्या है ?

'चित्त की वृत्तियों का निरोध योग है'।

इस वाक्य में चित्त, वृत्ति और निरोध तीनों पद स्पष्टीकरण की माग करते हैं।

चित्त

जैसा ऊपर कह चुके हैं, चित्त को मन के अर्थों में ले सकते हैं। जब हम अपनी दृष्टि अन्दर की ओर फेरते हैं, तो एक प्रवाह को देखते हैं। एक अवस्था प्रकट होती है, और तुरन्त चल देती है, दूसरी व्यक्त होती है, और वह भी चल देती है। यह आना-जाना निरन्तर जारी रहता है। जो अवस्था गुजर जाती है, सदा के लिए गुजर जाती है। यही नहीं, कोई अवस्था किसी अन्य अवस्था के सर्वथा समान नहीं होती। यह अवस्थाएँ एक दूसरे के पीछे आती हैं, परन्तु यह कहना कठिन है कि कहाँ एक समाप्त होती है और दूसरी आरम्भ होती है। चेतना माला के समान नहीं, जिसके मनके एक दूसरे से अलग देखते और गिने जा सकते हैं, यह धारा के समान है, जिसकी वृद्धि एक दूसरे में ओत-प्रोत है। प्रत्येक चेतना-अवस्था भी परिवर्तन रहित नहीं होती, इसमें भी अस्थिरता या वृद्धि विद्यमान होती है। इसलिए अवस्था की अपेक्षा इसे प्रक्रिया या प्रवृत्ति कहना अधिक उचित है। 'वृत्ति' का अर्थ है—'जिसे वरण या स्वीकार किया जाय'। इस नमय अगणित शब्द हो रहे हैं, और वे वायु-मंडल में तरंगों को उत्पन्न कर रहे हैं। यह तरंगों में कान की डोलक पर लगती

है, परन्तु मैं उन सभी शब्दों को सुनता नहीं। जब चोट एक विशेष बल से लगती है, तो शब्द सुनाई देता है। यही अन्य इन्द्रियों की वाबत भी कह सकते हैं। जब कोई बाहरी उत्तेजन अपने अधिकार से हमारी चेतना-धारा में परिवर्तन करता है, तो नयी वृत्ति उत्पन्न हो जाती है। चेतना-धारा ऐसी वृत्तियों की परम्परा है।

धारा की गति का ध्यान न करके, वर्तमान को देखे, तो इसमें भी हम भेद देखते हैं। चुनाव चेतना का प्रमुख चिह्न है। जब मैं पुस्तक को देखता हूँ तो अन्य वस्तुओं को जो निकट ही हैं, स्पष्ट नहीं देखता। जब एक शब्द को सुनता हूँ तो अन्य शब्दों की ओर उदासीन हो जाता हूँ। चेतना का एक भाग इसका केन्द्र है। इसके बाहर और इसके इर्द-गिर्द दूसरा भाग है जिसमें भी कुछ बोध हैं, परन्तु वे केन्द्र के बोध से कम स्पष्ट हैं। लिखते हुए, मुझे यह भी अस्पष्ट बोध होता है कि प्रकाश पर्याप्त है, कुर्सी की बैठक नर्म है, द्वार खुला है। यह बोध चेतना के मध्य भाग में है। चेतना के सीमाप्रान्त में जो बोध होते हैं, वह सब एक दूसरे के साथ ऐसे घुलमिल जाते हैं कि उनका स्वतन्त्र अस्तित्व विदित नहीं होता।

निरोध का अर्थ रोकना, वशीभूत करना है। साधारण अवस्था में वृत्तियाँ प्राप्त होती हैं, हम उन्हें स्वीकार करते हैं। एकाग्रता कभी बाह्य उत्तेजना का फल होती है, कभी हमारे प्रयत्न का। जब भूकम्प आता है तो यह केन्द्र की वृत्ति को परे हटा कर आप केन्द्र पर अधिकार जमा लेता है। हम अपने आप को नयी स्थिति के अनुकूल बनाने पर बाधित हो जाते हैं। विद्यार्थी परीक्षा के कमरे में अपने चित्त को परीक्षापत्र पर जमाता है। वृत्तियों के निरोध में हम ऐसी योग्यता पैदा करना चाहते हैं कि जिस दिशा में चाहें, चेतना-धारा को चला सकें। निरोध में वृत्तियों का समाप्त करना उद्देश्य नहीं होता, यह तो असम्भव है, और सम्भव हो, तो भी उचित नहीं। योग-अनुशासन में लक्ष्य यही है कि चित्त वृत्तियों का स्वामी बने, दास न हो।

ऐसे निरोध मे पहले, हर एक वृत्ति, अपने समय में, पुरुष से अभिन्न प्रतीत होती है, निरोध होने पर नित्य और अनित्य में स्पष्ट भेद देखने लगता है। द्रष्टा अपने आप-को क्षणिक प्रक्रियाओं से अलग देखने लगता है।

२ चित्त की वृत्तियाँ

‘वृत्तियाँ पाँच हैं और वे क्लिष्ट और अक्लिष्ट हैं—

प्रमाण, विपर्यय, विकल्प, निद्रा और स्मृति’

(५, ६)

हर एक वृत्ति या मानसिक प्रक्रिया में हम तीन पक्ष देखते हैं—ज्ञान, भाव और क्रिया। मैं पुस्तक को देखता हूँ। इस प्रक्रिया में कर्म और ज्ञान दोनों मिले हैं।

मुझे इस प्रक्रिया में दिलचस्पी है, तभी तो मैं अन्य सभ्य प्रक्रियाओं के स्थान में इसे अपनाता हूँ। यह दिलचस्पी भाव का पक्ष है। पश्चिम में काट से पहले, ज्ञान और क्रिया को ही स्वतन्त्र पक्षों का पद दिया जाता था, भाव को इनका विशेषण समझा जाता था। काट ने तीनों को एक स्तर पर रखा, और अब आम ख्याल यही है कि ज्ञान, कर्म और भाव तीनों चेतना के एक जैसे पक्ष हैं। योग सूत्रों में पश्चिम के पुराने विचार को स्वीकार किया है, और कहा है कि वृत्तियाँ क्लिष्ट और अक्लिष्ट हैं, ये क्लेश से युक्त हैं, या उससे खाली हैं। यहाँ भाव को स्वतन्त्र पक्ष का पद नहीं दिया गया।

चेतना धारा है, इसमें निरन्तर क्रिया होती ही रहती है। चित्त की वृत्तियों की सूची बनाने में हम ज्ञान को सम्मुख रख सकते हैं। ज्ञान के आकारों को देखने से ऐसी सूची तैयार हो सकती है।

ज्ञान की नीव इन्द्रिय-जन्य बोधों पर है। रूप, रस, शब्द, गंध और स्पर्श हमें बाहर से प्राप्त होते हैं। अनेक गुणों के एकीकरण से हमें पदार्थों का ज्ञान होता है। कभी-कभी इन्द्रिय के दोष या स्थिति की किसी विशेषता के कारण, हमारा ज्ञान अयथार्थ भी हो जाता है, परन्तु हम भूल को जान सकते हैं। यह ज्ञान यथार्थ हो या अयथार्थ हो, बाह्य वस्तु के आक्रमण का फल होता है। परन्तु जब एक बार ऐसा ज्ञान हो जाय, तो पीछे वस्तु की उपस्थिति अनिवार्य नहीं रहती। जो कुछ मैंने देखा सुना है, उसका चित्र मेरे चित्त में प्रस्तुत हो जाता है। चित्र गुणबोध और वस्तु-बोध से भिन्न चेतना-अवस्था है। जागरण में प्रत्यक्षों के साथ, अन्य प्रत्यक्षों के चित्र या विम्ब भी विद्यमान होते हैं। इस अवस्था में चित्रों की स्थिति गौण होती है।

हम प्राकृतिक वस्तुओं की दुनिया में रहते हैं, यह विशेष पदार्थों की दुनिया है। मनुष्य की बुद्धि अपनी क्रिया से एक नयी दुनिया की रचना भी कर लेती है। यह चिह्नों या प्रतिरूपों की दुनिया है। पशु-पक्षी इस दुनिया में विचर नहीं सकते, वे विशेषों के क्षेत्र में बन्द हैं। इस दुनिया की रचना मनुष्यों के सामने प्रयत्न का फल है। भाषा का प्रयोग इसका प्रमुख साधन है। जब मैं कहता हूँ कि प्रत्येक कार्य का कोई कारण होता है, या दो और दो चार होते हैं, तो कोई साकार वस्तु मेरे सम्मुख नहीं होती। ऐसा ज्ञान सम्यक्ता की जान है, यही मनुष्य को अन्य प्राणियों से इतना ऊपर ले जाता है।

ऊपर कहा है कि प्रत्यक्ष और चित्र एक साथ विद्यमान हों, तो प्रत्यक्ष प्रधान और चित्र गौण होता है। चित्र को भी प्रधान होने का अवसर मिल जाता है। रात को सूर्य के अभाव में तारे खूब चमकते हैं, इसी तरह निद्रा में प्रत्यक्ष का अभाव होने

से चित्र अधिक स्पष्ट हो जाते हैं। इतने स्पष्ट कि हम निद्रा काल में उन्हें प्रत्यक्ष ही समझते हैं। यहाँ कल्पना काम करती है। यह कल्पना निश्चित प्रयोजन के साथ नहीं होती, यह चित्त की क्रीड़ा होती है।

हम बाह्य पदार्थों को देखते ही नहीं, उन्हें पहिचानते भी हैं। पहिचानना क्या है? हम वर्तमान उपलब्ध को किसी भूत उपलब्ध के चित्र के साथ रखकर कहते हैं कि वह दोनों समान है। यहाँ स्मृति प्रस्तुत हो जाती है। चिन्तन में भी स्मृति का बड़ा भाग होता है। स्वप्न में कल्पना जोड़-तोड़ करती है, परन्तु सामग्री पिछले अनुभवों से ही लेती है। इस तरह स्मृति भी चेतना का आवश्यक अंग है।

इस संक्षिप्त विवरण में, जिन क्रियाओं का वर्णन हुआ है, वह सब योग सूत्र की वृत्ति-सूची में सम्मिलित हैं। अब इन वृत्तियों के लक्षणों को जो आगामी सूत्रों में दिये गये हैं, देखें।

‘प्रमाण’

‘प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द प्रमाण हैं।’ (७)

प्रमाण मापक है, इससे हम सत्यज्ञान को प्राप्त कर सकते हैं।

योग ने साख्य के तीनों प्रमाणों को स्वीकार किया है, भेद केवल इतना है कि साख्य ने तीसरे प्रमाण के लिए ‘आप्त-वचन’ का प्रयोग किया है, और योग ने इसे ‘आगम’ कहा है। आप्त-वचन में श्रुति के साथ आप्त पुरुषों का वचन भी आ जाता है, ‘आगम’ केवल श्रुति है।

‘विपर्यय वह मिथ्या-ज्ञान है, जो वस्तु के यथार्थ रूप को नहीं, अपितु उससे उलटे रूप को दर्शाता है।’ (८)

मिथ्या-ज्ञान अटल नहीं होता, सत्य-ज्ञान इसका खडग कर देता है।

प्यासा मनुष्य दूर से चमकती वस्तु को देखता है और उसे जल समझता है। पास पहुँचकर उसमें हाथ डालता है तो हाथ गीला नहीं होता, अपितु सूखे ज़र्रे मिलते हैं। एक इन्द्रिय का दिया हुआ मिथ्या-ज्ञान अन्य इन्द्रियों से खडित हो जाता है।

‘विकल्प’

‘विकल्प वह ज्ञान है जो, वस्तु के अभाव में, शब्दों पर आश्रित होता है।’ (९)

विकल्प चिन्तन का तत्त्व है। जितना ज्ञान पुस्तकों में भरा पड़ा है, वह सब विकल्प है।

‘निद्रा’

‘अभाव की प्रतीति का सहारा लेने वाली वृत्ति निद्रा है।’ (१०)

विकल्प में हम प्रत्ययो से काम लेते हैं, परन्तु रहते वास्तविक दुनिया में ही हैं। स्वप्न में उपलब्ध और चित्र का भेद मिट जाता है, जो वस्तु विद्यमान नहीं होती, वह विद्यमान प्रतीत होती है। 'अभाव की प्रतीति' स्वप्न का आधार है।

यहाँ हमने निद्रा को स्वप्न के अर्थ में लिया है। स्वप्न-विहीन निद्रा भी होती है या नहीं? प्रतीत ऐसा होता है कि निद्रा का अल्प भाग स्वप्न में गुजरता है, अधिक भाग स्वप्न-विहीन होता है। यदि ऐसा होता है तो इस अवधि में चेतना का क्या वनता है? डेकार्ट ने कहा था कि विस्तार प्रकृति का और चेतना मन का अनिवार्य चिह्न है, जिस तरह कोई प्राकृतिक पदार्थ विस्तार-रहित नहीं हो सकता, उसी तरह मन कभी अचेतन नहीं हो सकता, इस ख्याल से कुछ विचारक कहते हैं कि निद्रा निरन्तर स्वप्न की अवस्था है, स्वप्न शीघ्र ही भूलते जाते हैं। यह भी संभव है कि स्वप्न-विहीन निद्रा में अभाव या शून्य बोध का विषय होता है। ऐसे बोध को 'अभाव की प्रतीति' कह सकते हैं।

'स्मृति'

'अनुभूति विषय का खोया न जाना स्मृति है।' (११)

जो अनुभव भी हमें होता है, वह लुप्त होने पर अपने पीछे वासना या संस्कार छोड़ जाता है। इनमें कुछ अनुभव फिर चित्रों के रूप में प्रस्तुत हो जाते हैं। यह स्मृति है। स्मृति दो प्रकार की है—प्राकृत और ज्ञात। प्राकृत स्मृति के लिए इतना ही पर्याप्त है कि अनुभव का असर मिट न जाय, ज्ञात स्मृति में वह असर चित्र के रूप में पुनः प्रकट होता है और हम उसे पहिचानते हैं। आम बोल-चाल में स्मृति में वासना का कायम रहना, चित्र का फिर प्रकट होना और पहिचानना तीनों सम्मिलित होते हैं, यह ज्ञात स्मृति होती है। मनोविज्ञान स्मृति में प्राकृतिक स्मृति को भी शामिल करता है। इसी ख्याल से सूत्र में स्मृति के लक्षण में इतना ही कहा है कि अनुभूत विषय खोया नहीं जाता।

यह पाँच वृत्तियों का संक्षिप्त वर्णन है। 'योग चित्त की वृत्तियों का निरोध है।' वृत्तियों के स्वरूप को जानने के बाद प्रश्न उठता है कि इनका निरोध कैसे हो सकता है।

३. वृत्ति-निरोध के साधन

जीवन के सवन्ध में हम आचरण और आचार का जिक्र करते हैं। इन दोनों में घनिष्ठ सवन्ध है, ये एक ही वस्तु के बाह्य और आन्तरिक पक्ष हैं। मेरे आचरण को हर कोई देख सकता है, मेरा आचार उन भावों का सग्रह है, जिनसे प्रेरित होकर

में काम करता हूँ। इन भावों का स्पष्ट ज्ञान हो सकता है, तो मुझे ही हो सकता है। हर एक क्रिया के सबन्ध में हम दृष्ट क्रिया और आन्तरिक भाव में भेद करते हैं। वृत्तियों के निरोध में भी यही दो बातें ध्यान में रखने की हैं—हमारा प्रयत्न कैसा हो, और उसे ढकेलने वाला भाव क्या हो। सूत्रकार ने इन दोनों को ध्यान में रखा है।

‘अभ्यास और वैराग्य से चित्त की वृत्तियों का निरोध होता है।’ (१२)

अभ्यास दृष्ट क्रिया है, वैराग्य दृष्टिकोण या मनोवृत्ति है। आगे इन दोनों का लक्षण किया है।

‘अभ्यास’

‘स्थिति या ठहराव के लिए जो यत्न किया जाता है, वह अभ्यास है।’ (१३)

आचरण क्रिया है, परन्तु ऐसी क्रिया जिसे निश्चित बनाया गया है। यह निश्चितता अभ्यास से प्राप्त होती है। बच्चा अपने अंगों को हिलाता है, ध्वनि भी करता है, परन्तु चलने और बोलने की योग्यता प्राप्त करने के लिए वर्षों की शिक्षा जरूरी है। जब हमारी क्रिया निश्चित हो जाती है, तो यह सुगम और साधक भी हो जाती है। जीवन का हित इसी में है कि जितनी हितकर क्रियाओं को आदत के सुपुर्द कर सकें, कर दें। ड्यूक ऑफ विलिंग्टन ने एक बार कहा—‘कहते हैं, आदत दूसरी प्रकृति है। दूसरी प्रकृति? आदत तो प्रकृति से दस गुना वलिष्ठ है।’ सूत्र १४ में कहा है कि ‘बहुत देर तक करने, लगातार करने, और श्रद्धा के साथ करने से अभ्यास दृढ-भूमि हो जाता है।’

योग का अभ्यास एक विशेष प्रयोजन से होता है, परन्तु हर प्रकार के अभ्यास की सफलता के लिए आवश्यक है कि इसे पर्याप्त समय के लिए जारी रखा जाय, इसे निरन्तर किया जाय, और इस विश्वास के साथ कि अभ्यास करने योग्य है। जहाँ श्रद्धा नहीं होती, और कोई काम बाहरी दबाव के कारण किया जाता है, उसका असर दबाव हटने पर दूर हो जाता है।

‘वैराग्य’

‘देखे और सुने विषयों की तृष्णा से चित्त का हटा लेना वैराग्य है।’ (१५)

हमारी ज्ञानेन्द्रियों में जीभ और नाक तो मेदे के चौकीदार हैं, इनका प्रमुख काम यह बताना है कि क्या खाने के योग्य है, और क्या नहीं। स्पर्श वस्तु-ज्ञान की निश्चितता का प्रमुख साधन है। आँख और कान ज्ञान के करण ही नहीं, ये जो कुछ दिखाते और सुनाते हैं, उसमें अनुराग भी पैदा कर देते हैं। यह अनुराग हमें

विषयो का दास बना देता है। हम सिनेमा हाल में जाते हैं, वहाँ सुन्दर दृश्य देखते हैं, मधुर राग सुनते हैं। वह चित्र पीछे भी हमारी आँखों के सामने रहते हैं और राग हमारे कानों में गूँजते हैं। हम इन विषयों की तृष्णा से एक व्यसन में फँस जाते हैं। आँख और कान हमारे सेवक नहीं रहते, हमारे स्वामी बन जाते हैं। वैराग्य की वृत्ति जीवन की क्रिया को नहीं रोकती, केवल विषयों की तृष्णा से विमुक्त कर देती है। वीतराग पुरुष की स्थिति कमल के फूल की सी है, जो रहता जल में है, परन्तु जल को अपने अन्दर व्याप्त नहीं होने देता। विरक्त पुरुष जीवन के मेले से गुज़र जाता है, परन्तु अशान्त नहीं होता। स्वाधीनता का सर्वोत्तम रूप विषयों की तृष्णा से स्वाधीन होना है।

‘ईश्वरप्रणिधान’

अभ्यास और वैराग्य के अतिरिक्त, योग-अनुशासन का एक और उपाय भी है। सूत्र २३ में कहा है—

‘या ईश्वरप्रणिधान से योग की सिद्धि होती है।’

ईश्वरप्रणिधान का अर्थ ईश्वर में प्रविष्ट, विलीन होना, अपने आपको ईश्वर के अर्पण कर देना है। उपासना का उद्देश्य ईश्वर के इतना समीप होना है कि भेद का भाव ही न रहे। भेद रहता तो है ही, परन्तु भेद का बोध नहीं रहता, उपासक वाजा बजाता नहीं, वाजा बन जाता है। पति-पत्नी के प्रेम, माता और बच्चे के प्रेम में इसकी धुंधली-सी झलक दिखाई देती है। योगदर्शन के अनुसार, ‘प्रणव’ या ‘ओ३म्’ ईश्वर का वाचक है। ओ३म् का जाप और उसके अर्थों का चिन्तन ईश्वर पूजा का अच्छा तरीका है। एक उपनिषद् में भी कहा है कि उपासना में ओ३म् का जाप करना चाहिये, अन्य नाम तो भटकाने वाले हैं।

योग को कुछ लोग उद्योग के रूप में देखते हैं, कुछ वियोग के रूप में, और कुछ सयोग के रूप में। वास्तव में यह तीनों इसमें सम्मिलित हैं अभ्यास उद्योग है, वैराग्य वियोग है, और प्रणिधान सयोग है। पञ्चावी में एक कथन है—‘ईश्वर दा क्या पावणा? इधरो तोडना, उधर लावणा।’ ईश्वर प्राप्त तो सहज ही है, इधर से सवन्ध तोडो, उधर कर लो।

४. ईश्वर का स्वरूप और ईश्वर भक्ति का फल

ईश्वर का स्वरूप

‘क्लेश, कर्म, कर्मफल और फल-वासनाओं से विमुक्त पुरुष-विशेष ईश्वर है।’

‘उसमे असीम सर्वज्ञ ज्ञान है।’

‘ईश्वर पूर्वकाल में ऋषियों का भी गुरु है, क्योंकि वह काल से नहीं कटता।’
(२४-२६)

सूत्र २४ में ईश्वर को ‘पुरुष-विशेष’ कहा है। वह पुरुष (चेतन आत्मा) है, परन्तु अन्य पुरुषों से भिन्न है। पुरुषों की वृत्तियाँ क्लिष्ट हैं, ईश्वर क्लेश से विमुक्त है। ईश्वर को मनुष्यों की तरह कठिनाइयों से बचने के लिए कर्म करना नहीं पड़ता, इसीलिए वह कर्मफल और फल-वासनाओं से भी विमुक्त है।

हमारा ज्ञान अल्प है, भविष्य तो पूर्णतया हमारी दृष्टि से ओझल है, वर्तमान की बाबत भी हम बहुत कम जानते हैं। और जो कुछ जानते हैं, उसमें भी असत्य का अंश मिला होता है। ईश्वर का ज्ञान असीम और सर्वज्ञ है। उसके लिए भूत, वर्तमान और भविष्य का भेद नहीं, योगदर्शन के शब्दों में, ‘उसका ज्ञान काल से कटता नहीं’, विभाजित नहीं होता।

ऊपर कह चुके हैं कि सांख्य में तीसरे प्रमाण के लिए ‘आप्त-वचन’ का और योग में ‘आगम’ का प्रयोग किया गया है। सूत्र २६ में कहा है कि आप्त-पुरुषों, ऋषियों, का ज्ञान भी उन्हें ईश्वर से ही प्राप्त हुआ है, ईश्वर ही आदि गुरु है।

ईश्वर-भक्ति का फल

ईश्वर-भक्ति का फल दो प्रकार का होता है—

(१) भक्त की आँखें खुलती हैं, और उसे पुरुष और परम-पुरुष का साक्षात् दर्शन होने लगता है।

(२) एकाग्रता के विरोधी विघ्न और चित्त के मल दूर हो जाते हैं।

इन विघ्नों में नौ प्रमुख हैं, और पाँच इनके सहायक हैं। सूत्रों में विघ्नों और इनके सहायक विक्षेपों की सूची इस प्रकार दी है—

विघ्न

व्याधि (शारीरिक रोग),

इष्ट क्रिया करने की अयोग्यता,

संशय,

प्रमाद (वेपरवाह होना),

आलस्य,

चित्त का अन्य विषयों में फँस जाना,

मिथ्या-ज्ञान,

यत्न का असफल होना,

प्राप्त की हुई सफलता को सुरक्षित न रख सकना।

विक्षेप

दुःख, श्लोष और व्याकुलता, अंगों का काँपना, अनिष्ट श्वास और अनिष्ट प्रश्वास ।

ईश्वर-भक्त का व्यवहार

दूसरों के साथ ईश्वर-भक्त का व्यवहार भी उसके उद्देश्य से सवद्ध है ।

सूत्र ३३ में कहा है—

‘सुखी पुरुषों के साथ प्रेम करने, दुखियों पर कृपा करने, भले पुरुषों के आचरण से हर्षित होने, और दुष्ट पुरुषों से दूर रहने से चित्त निर्मल होता है ।’

यहाँ जीवन के दो पक्षों को ध्यान में रखा है—एक का सवन्व भाव से है, दूसरे का नैतिकता से । वेकन ने कहा है कि महानुभूति सुख को दुगुना और दुःख को आधा कर देती है । जिन लोगों का जीवन क्लेश-रहित है, उनसे प्रेम, मित्रता करना हमें भी क्लेश रहित बनाता है । दुखियों के साथ सहानुभूति उनके दुःख को कम करती है; यदि यह सहानुभूति कृपा का रूप ग्रहण करे, तो हमारा अपना स्तर ऊँचा हो जाता है । अब नैतिक पक्ष को ले । भले पुरुषों के आचरण को हर्ष से देखे, तो उनका आचरण हमारे आचरण पर अवश्य प्रभाव डालेगा । दुष्ट पुरुषों की सगति के सवन्व में प्रत्येक अपनी स्थिति को देख सकता है । कोई कोई मनुष्य इस योग्य होता है कि वह अपने प्रभाव से दुष्ट मनुष्य की दुष्टता को दूर कर दे, साधारण मनुष्यों की हालत में, उस सगति में गिर जाने की अधिक संभावना है । इसलिए अच्छा यही है कि उनसे दूर रहा जाये । सुखी पुरुषों से प्रेम और भले पुरुषों की प्रशंसा के अभाव में हमारे लिए अपने स्थान पर खड़ा रहना भी कठिन हो जाता है, ऐसी हालत में प्रायः हम नीचे की ओर लुढ़कने लगते हैं ।

५. समाधि के विविध रूप

योग के आठ अंगों में अन्तिम अंग समाधि है, यह योग-अनुशासन की अन्तिम मजिल है ।

समाधि दो प्रकार की होती है सम्प्रज्ञात और असम्प्रज्ञात । इन्हें सवीज और निर्वीज समाधि भी कहते हैं । सवीज समाधि किसी विशेष वस्तु पर आश्रित होती है, निर्वीज समाधि में ऐसे आश्रय की आवश्यकता नहीं रहती । दोनों प्रकार की समाधि कई रूप धारण करती है । अब इनकी ओर ध्यान दे ।

सम्प्रज्ञात या सवीज समाधि

इस समाधि के चार रूप हैं—

‘वितर्क समाधि’

इस समाधि में कोई स्थूल पदार्थ तर्क-वितर्क या चिन्तन का विषय बनता है। हम अपने शरीर पर, शरीर के किसी अंग पर, सूर्य आदि किसी बाह्य पदार्थ पर, या समग्र ससार पर ध्यान जमाते हैं और ध्यान के समय चित्त को इधर उधर जाने से रोकते हैं।

‘विचार समाधि’

इस समाधि में कोई सूक्ष्म वस्तु चिन्तन का विषय बनती है।

हम सत्य, शिव, सुन्दर या किसी अन्य सूक्ष्म विषय पर ध्यान जमाते हैं।

‘आनन्द समाधि’

वितर्क और विचार समाधि सफल हो तो साधक गद्गद हो जाता है। ऐसी अवस्था में बोध तो पीछे हो जाता है, केवल आनन्द ही अनुभूत होता है। ऐसी अवस्था में भी वृत्तियाँ अस्त हो जाती हैं, और एकाग्रता प्राप्त होती है।

‘अस्मिता समाधि’

अस्मिता समाधि में चिन्तन का विषय कोई बाह्य पदार्थ, चाहे वह स्थूल हो, या सूक्ष्म, नहीं होता, स्वयं चिन्तक ही चिन्तन का विषय होता है। बाह्य पदार्थों से ध्यान को हटा कर इसे अपने स्वरूप पर जमाना कैबल्य में एक बड़ा पग है।

सम्प्रज्ञात समाधि के इन चारों आकारों की शलक हम विज्ञान, दर्शन, कला और आत्म-चिन्तन में देखते हैं। वैज्ञानिक किसी स्थूल पदार्थ की परीक्षा में इतना विलीन होता है कि उसे अन्य वस्तुओं का कोई बोध नहीं होता। दार्शनिक सूक्ष्म विषयों का चिन्तन करता है। उसकी एकाग्रता की कथाएँ तो प्रचलित ही हैं। कलाकार चित्र बनाने में, दर्शक सुन्दर चित्र को देखने में अपने आप को भूल ही जाता है, उसकी चेतना मानो आनन्द-अनुभूति ही बन जाती है। आत्म-चिन्तन में हमारा ध्यान बाहर से हट कर अपने स्व पर केन्द्रित हो जाता है।

‘निर्वीज समाधि’

प्रत्येक अनुभव अपने पीछे अपना चिह्न छोड़ जाता है, अनुभव के बाद चित्त की अवस्था वही नहीं रहती, जो उसके पहले थी। इन चिह्नों को वासना या सस्कार कहते हैं। जब साधक का अम्यास सम्प्रज्ञात समाधि में बढ जाता है, तो उसके लिए सम्भव हो जाता है कि वह केवल सस्कार के आसरे ही ध्यान जमा सके। ऐसी समाधि को असम्प्रज्ञात या निर्वीज समाधि कहते हैं। इसके दो रूप हैं—

(१) भव-प्रत्यय समाधि,

(२) उपाय-प्रत्यय समाधि ।

भव-प्रत्यय समाधि के अन्तर्गत विदेह और प्रकृति-लय समाधि आती हैं। इन दोनों के स्वरूप की वास्तव व्याख्याकारों में मतभेद है। व्यास भाष्य में 'लय' को विदेह के साथ मिलाकर, विदेहलय और प्रकृतिलय योगियों का जिक्र किया है। विदेहलय योगी देहविहीन परमात्मा में विलीन रहते हैं, प्रकृतिलय योगी प्रकृति में विलीन होकर मोक्ष-मुख को अनुभव करते हैं। इस समाधान में एक कठिनाई यह है कि साध्य-योग के अनुसार, पुरुष का उद्देश्य प्रकृति से अलग होना है, उसमें विलीन होना नहीं।

'लय' का अर्थ विलीन होना, प्रविष्ट होना ही नहीं, लुप्त और विनष्ट होना भी है। यदि 'लय' को लुप्त होने के अर्थ में लें, तो कठिनाई दूर हो जाती है। प्रकृतिलय योगी के लिए समाधिकाल में प्रकृति का लोप ही हो जाता है, विदेह योगी के लिए उसके शरीर का भी अस्तित्व नहीं रहता। ये केवल भाव (सत्ता या हस्ती) का चिन्तन करते हैं। उनकी समाधि भव-प्रत्यय समाधि है।

योग के सवन्व में अम्यास, वैराग्य और ईश्वर-प्रणिधान का वर्णन हो चुका है। भव-प्रत्यय समाधि अम्यास का फल है, इसकी सफलता का चिह्न वैराग्य है। वैराग्य की पराकाष्ठा यही है कि व्यक्ति के लिए अपना शरीर और बाह्य जगत् न होने के बराबर हो जाय, उसके लिए विशुद्ध भाव या हस्ती का प्रत्यय ही पर्याप्त आश्रय बन जाय। समाधि सीमित काल के लिए होती है। इस समय को छोड़कर साधक का शेष समय साधारण क्रिया में गुजरता है। ईश्वर-भक्ति व्यक्ति के सारे जीवन से सवद्ध है। हम यह तो कहते हैं कि अमुक पुरुष प्रातः दो घटे समाधि लगाता है, परन्तु इस कथन का कोई अर्थ नहीं कि वह तीन घटे ईश्वर-परायण होता है, और दिन का बाकी भाग ईश्वर से विमुख होता है। ईश्वर भक्ति तो एक रंग है, जिसमें समस्त जीवन रंग जाता है।

'लाली मेरे लाल की जित देखूँ तित लाल ।

लाली देखन मैं गयी, मैं भी हो गयी लाल ।'

उपाय-प्रत्यय योग में ऐसे लोगों की ओर सकेत किया है। सूत्र २० में कहा है—

'अन्य लोगों को श्रद्धा, वीर्य, स्मृति, समाधि और प्रज्ञा से मिला हुआ योग सिद्ध होता है।'

इन लोगों का सारा जीवन योग-अम्यास ही होता है। ये श्रद्धा से भरे होते हैं। इन्हें विश्वास होता है कि अन्त में सदा सत्य की विजय होती है, असत्य की नहीं होती,

जब वे किसी भले लक्ष्य के लिए लड़ते हैं, तो ससार की दैवी शक्तियाँ भी उनकी सहायक होती हैं। उनमें वीर्य (अधिक बल) होता है, उनका शरीर टूट जाये तो भी आत्मा नहीं टूटती। वे ईश्वर-स्मरण में लगे रहते हैं। उनका चित्त शान्त होता है। साधारण बुद्धि के स्थान में, प्रज्ञा उनका पथ प्रदर्शन करती है। प्रज्ञा या अन्तर्ज्योति साक्षात् दर्शन की क्षमता देती है।

२ साधन पाद

योग दर्शन का दूसरा भाग साधन पाद है। जैसा पहले कह चुके हैं, न तो यह पाद अपने आपको साधनों के विवरण तक सीमित करता है, और न ही सभी साधनों पर विचार करता है। पाद के पहले २७ सूत्रों में साधनों का जिक्र नहीं। इनमें दो निम्न विषयों पर विचार हुआ है—

(१) समाधि के बाधक—पच क्लेश,

(२) साख्य और योग के उभयगत सिद्धान्त।

तीसरा विषय पहले पाँच साधनों की व्याख्या है।

हम यहाँ इन तीनों को इसी क्रम में लेगे।

१. पच क्लेश

सूत्र २ ३ में कहा है—

‘अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष और अभिनिवेश पाँच क्लेश हैं।’

अविद्या को शेष क्लेशों की भूमि कहा है, इसी में ये प्रफुल्ल होते हैं। यह क्लेश चार अवस्थाओं में प्रकट होते हैं—प्रसुप्ता, तनुता, विच्छिन्नता, और उदारता। इन अवस्थाओं को समझने के लिए हम वृक्ष का उदाहरण ले सकते हैं। बीज की स्थिति में वृक्ष प्रसुप्त अवस्था में होता है। वृक्ष बीज में दिखाई नहीं देता, परन्तु उसमें विद्यमान तो है, इसीलिए एक बीज पीपल का वृक्ष बनता है, दूसरा आम का। बीज नन्ही कोपल के रूप में व्यक्त होता है, यह वृक्ष की तनुता (अल्प) अवस्था है। इसके बाद एक कोपल कई भागों में बटती है और उनमें से हर एक भाग बढने लगता है। यह विच्छिन्नता की अवस्था है। अन्तिम अवस्था (उदारता) में वृक्ष अपने यौवन में श्रुमता है।

इसी प्रकार का विकास क्लेशों की हालत में भी होता है। राग को लें। राग प्रेम है। जैना एक वैज्ञानिक ने कहा है, ‘सम्पर्क प्रेम का आरम्भ और अन्त है।’ जब हम एक वस्तु के निकट आते हैं, तो कुछ अन्य वस्तुओं से दूर हो जाते हैं। पक्ष-

पात राग के साथ जाता है। वच्चे के चित्त में प्रेम का अकुर आरम्भ से मौजूद होता है, परन्तु 'प्रसुप्त' रूप में। बाह्य पदार्थ उसे व्यक्त करते हैं और वह 'तनुता' रूप में प्रकट होता है, कुछ वस्तुओं में उसका अनुराग अन्य वस्तुओं की अपेक्षा अधिक होता है। अब 'विच्छिन्नता' का समय आता है। ५-६ वर्ष की आयु तक माता उसे आकर्षित करती है। इसका एक कारण यह है कि माता भी उसे अपूर्व प्रेम करती है। इनके बाद बच्चा अपने आपको अपने प्रेम का केन्द्र बनाता है। १०-११ वर्ष की आयु में उसका प्रेम इस केन्द्र से बाहर आता है और वह मित्रों को खोजने लगता है। ५-६ वर्ष के बाद लिंग का शासन आरम्भ होता है। नवयौवन और यौवनकाल में दूसरे लिंग (वर्ग) का प्रेम प्रमुख उत्तेजन बन जाता है। कुदरत की दृष्टि में व्यक्ति की अपेक्षा जाति का महत्त्व अधिक है। नसल को कायम रखने के लिए, एक दार्शनिक के शब्दों में, 'कुदरत स्त्री को आकर्षक और पुरुष को मूढ़ बना देती है।'

यह प्रेम की 'उदारता' अवस्था है।

अब पाँचों क्लेशों की वास्तव विचार करें।

'अविद्या'

योग में अविद्या को अययार्थ या मिथ्या-ज्ञान के अर्थ में लिया है। मिथ्या-ज्ञान विशेष घटनाओं या तथ्यों के सन्न्य में होता है, या नियमों के सन्न्य में। दूसरे प्रकार का भ्रम अधिक हानिकारक होता है, इसके प्रभाव में मनुष्य जो कुछ देखता है, अनुचित दृष्टिकोण से देखता है। इसके फलस्वरूप उसका सारा व्यवहार दूषित हो जाता है। यह अविद्या जो प्रमुख आकार धारण करती है, उनका वर्णन सूत्र ५ में किया है—

'अनित्य में नित्य, अपवित्र में पवित्र, दुःख में सुख, और अचेतन में चेतन देखना अविद्या है।'

अभिप्राय यह है कि अविद्या के प्रभाव में हम नित्य और अनित्य में, शुभ और अशुभ में, सुख और दुःख में, चेतन और अचेतन में भेद नहीं करते।

यहाँ अविद्या के चार रूपों का वर्णन हुआ है। इस सूची का आधार क्या है?

मानव जीवन विविध स्तरों पर व्यतीत होता है। चेतन प्राणी होने की स्थिति में मनुष्य पशुओं में एक है। अन्य पशुओं की तरह उसका प्रमुख काम भी जीवन को कायम रखना है। इसके लिए निरन्तर यत्न होता रहता है, कभी यह यत्न सफल होता है, कभी असफल होता है। कुदरत ने अपने वे-समस्त बच्चों के पथप्रदर्शन के लिए हितकर और अहितकर क्रियाओं के साथ मुख और दुःख को जाँड दिया है।

पशु-पक्षी अपने सीमित प्रकाश की सहायता से निर्वाह करते जाते हैं, मनुष्य प्राकृत सुखों में वृद्धि करना चाहता है। पशु को भूख लगने पर खाद्य पदार्थ मिल जाय, तो वह सन्तुष्ट हो जाता है, मनुष्य अपनी खुराक को स्वादिष्ट बनाने में ही लगा रहता है। समय बीतने पर साधन साध्य बन जाता है। इसका परिणाम यह होता है कि हम कल्याण की उपेक्षा करके भोगों में फँस जाते हैं। इस अवस्था में जो कुछ हितकर नहीं, वह हितकर दीखने लगता है, जो हितकर है, वह हानिकारक प्रतीत होता है। व्यक्ति वास्तविक सुख और दुःख में भेद नहीं कर सकता। योग के अनुसार, चेतन प्राणी की स्थिति में, अविद्या मनुष्य को दुःख में सुख, और सुख में दुःख का भास कराती है।

पशु-पक्षी एक दूसरे के निकट रहते हैं, एक दूसरे के साथ मिल कर काम भी करते हैं, परन्तु वे मिलकर चिन्तन नहीं कर सकते। ऐसा चिन्तन मनुष्यों की विशेषता है। भाषा इस चिन्तन का अनिवार्य करण है। मनुष्य सामाजिक प्राणी है। हमारा सारा जीवन एक दूसरे के सम्पर्क में, घनिष्ठ सबन्ध में, गुज़रता है। सामाजिक जीवन की नींव इस बात पर है कि प्रत्येक अपने आप को नियम में चलाने पर उद्यत हो, और सामाजिक जीवन में सभी एक ही नियम को स्वीकार करें। साक्षे आदर्श की स्वीकृति ही नैतिक भावना का तत्त्व है। यह भावना शुभ और अशुभ में, भद्र और अभद्र में, भेद करती है। इस स्तर पर अविद्या का अर्थ यह है कि व्यक्ति अभद्र को भद्र समझता है। सामाजिक स्तर को ऊँचा करने का बड़ा साधन यही है कि नागरिकों की नैतिक भावना को सूक्ष्मग्राही किया जाय और उन्हें भले-बुरे में भेद करने के योग्य बनाया जाय।

नैतिक जीवन पर सभी नागरिक रहते हैं, कुछ लोग अपनी योग्यता के कारण निकट वातावरण से दूर देखते हैं, इन्हें दार्शनिक कहते हैं। इनका काम सत्ता को इसके विशुद्ध स्वरूप में देखना होता है। साधारण मनुष्य प्रकटनों की दुनिया में फँसे रहते हैं, दार्शनिक नित्य सत्ता का चिन्तन करता है। हम अपने व्यवहार में बहुधा क्षणिक तृप्ति के लिए वास्तविक कल्याण की ओर से वेपरवाह हो जाते हैं। वर्तमान हमारी दृष्टि में अनुचित महत्त्व प्राप्त कर लेता है।

चौथा स्तर धर्म का है। धर्म का तत्त्व यह है कि मनुष्य अपने आपको परमात्मा से युक्त करे। इस मार्ग में बड़ी बाधा यही है कि सिद्धान्त में नहीं, तो अमल में हम प्रकृति को अपना उपास्य बना लेते हैं। हम भूल जाते हैं कि हम अनिवार्य रूप में आत्मा हैं, हम अपने आपको शरीर से और शरीर के भागों से इतना बाध देते हैं कि हमें आत्मा और अनात्मा में भेद नहीं दीखता। धर्म के क्षेत्र में, अनात्मा को

आत्मा समझना अविद्या है। इस तरह, अविद्या के प्रभाव में, हम पाशव स्तर पर दुख में सुख देखते हैं, नैतिक स्तर पर अशुभ में शुभ देखते हैं, दार्शनिक स्तर पर अनित्य में नित्य देखते हैं, और धार्मिक स्तर पर अनात्मा में आत्मा को देखते हैं।

‘अस्मिता’

‘द्रष्टा और दर्शन कराने वाली शक्ति को एक समझना अस्मिता है।’ (६)

द्रष्टा का तत्त्व दर्शन करना, जानना है। इस क्रिया में करणों का प्रयोग होता है। ज्ञानेन्द्रियाँ, मन, बुद्धि यह करण हैं। इनकी क्रिया क्षणिक होती है। द्रष्टा, पुरुष, इनसे अलग है, वह अविद्या में, अपने आपको दर्शन कराने वाली शक्ति या करण से भिन्न नहीं समझता। यह अस्मिता है। अस्मिता का तत्त्व यह है कि भाग समग्र का महत्त्व प्राप्त कर लेता है। वर्तमान की चेतना-अवस्था अपना महत्त्व इतना बढ़ा लेती है कि समग्र जीवन का कल्याण पीछे पड़ जाता है। इसी तरह, व्यक्ति अस्मिता के प्रभाव में समझने लगता है कि जगत् में जो महत्त्व उसका है, वह किसी दूसरे का नहीं। वैयक्तिक और सामाजिक जीवन की तुल्यता को भग करने में अस्मिता का बड़ा भाग होता है।

‘राग-द्वेष’

मनुष्य अपने आपको ‘बुद्धिवन्त प्राणी’ कहता है। अभाग्यवश उसके जीवन का नेतृत्व बुद्धि के हाथ में नहीं होता, उद्वेग बीच में कूद कर गड़बड़ कर देता है। बुद्धि का तत्त्व घटनाओं और पदार्थों की निष्पक्ष जाँच है, उद्वेग के वश में, व्यक्ति ऐसी जाँच के अयोग्य हो जाता है, राग और द्वेष उसे किसी चीज़ को उसके वास्तविक रूप में देखने नहीं देते। सबसे बढ़कर हमारा अनुराग अपने आपमें होता है, यह अस्मिता का भाव-भ्रम है। फिर हम अपने गिर्द रेखा खींचते हैं, जो कुछ इस रेखा के अन्दर आता है, वह हमारे स्व का अंश दीखने लगता है, जो कुछ उसके बाहर है, वह निकृष्ट प्रतीत होता है। जिन मनुष्यों, वस्तुओं, विचारों, उद्देश्यों को हम अपना समझते हैं, उनमें हमें कोई श्रुति दिखाई नहीं देती, जो मनुष्य, पदार्थ, विचार, उद्देश्य, सम्मोहन दायरे के बाहर हैं, उनमें कोई खूबी नहीं। राग-द्वेष के कारण जीवन कड़ुआ और क्लिष्ट हो जाता है।

‘अभिनिवेश’

अभिनिवेश मृत्यु का भय है। योग सूत्र में कहा है कि मृत्यु-भय जैसा मूल को होता है, वैसा ही पण्डित को होता है। जीवन के साथ ही जीवन का प्रेम व्यक्त हो जाता है, और यह प्रेम व्यापक है। जो भाव एक ओर से जीवन का प्रेम दीखता है, वही

दूसरी ओर से मृत्यु का भय दीखता है। 'भय वह दुःख है, जो भावी दुःख का ख्याल करके अनुभूत होता है।' कुछ लोगो की समझ में नहीं आता कि हम मृत्यु से क्यों डरते हैं, जब तक जीते हैं, तब तक तो मृत्यु से बचे हुए ही हैं, जब मृत्यु होगी, तब दुःख की अनुभूति से परे हो जायेंगे। इस सूत्र पर लिखते हुए कुछ भाष्यकारों ने कहा है कि मृत्यु का भय पूर्वजन्मों के अनुभव का परिणाम है—हम इस जन्म में नहीं मरे, परन्तु पहले तो कई बार मर चुके हैं। शेक्सपीयर ने अपने नाटक 'हैमलेट' में कहा है कि मृत्यु का भय भविष्य के अज्ञात होने के कारण होता है, हम नहीं जानते कि जीवन की समाप्ति के बाद क्या स्थिति होगी। यह अज्ञान हमें भयभीत करता है।

२ साख्य और योग के साझे सिद्धान्त

'साधन पाद' ऐसे विवरण के लिए उपयोगी स्थान दिखाई नहीं देता, परन्तु इसके कुछ सूत्रों में साख्य और योग के साझे (उभय-सामान्य) सिद्धान्तों की ओर संकेत किया है। अनुरूप सूत्र नीचे दिये जाते हैं।

(१) 'द्रष्टा और दृश्य के संयोग से ससार-दुःख होता है।' (१७)

यहाँ पुरुष और प्रकृति के स्थान में द्रष्टा और दृश्य का प्रयोग किया है।

(२) 'दृश्य प्रकाश, क्रिया और स्थिति वाला है,

यह भूत और इन्द्रिय रूप है।

भोग और मोक्ष इसका प्रयोजन है।' (१८)

साख्य परिभाषा में, पहला वाक्य यह है—'प्रकृति के तीन गुण सत्व, रजस् और तमस् हैं।'।

दूसरे वाक्य में कहा है कि प्रकृति विकास में भूतों और इन्द्रियों का रूप धारण करती है। यहाँ बुद्धि और अहंकार को स्वतन्त्र विकारों में नहीं लिया, इन्हें चित्त या मन के अन्तर्गत समझ लिया है।

तीसरा वाक्य साख्य के प्रयोजनवाद का वर्णन है।

(३) 'द्रष्टा ज्ञानस्वरूप है, और शुद्ध भी है।' (२०)

ज्ञान पुरुष का तत्त्व है। पुरुष में प्राकृत अंश नहीं, पुरुष प्रकृति से भिन्न मौलिक तत्त्व है।

(४) 'दृश्य (व्यक्त) का अस्तित्व द्रष्टा के लिए ही है।' (२१)

(५) 'कृतार्थ के प्रति नष्ट होने पर भी, दृष्ट अन्व्यों के लिए नष्ट नहीं।' (२२)

इस सूत्र में एक शका का समाधान है। जब किसी पुरुष को पूर्ण विवेक होने पर कैवल्य प्राप्त हो जाय, तो व्यक्त जगत् के बना रहने का कोई प्रयोजन नहीं। सूत्रकार

कहता है कि वह पुरुष कैवल्य प्राप्त कर चुका है, परन्तु अभी अन्य पुरुष तो कैवल्य प्राप्ति में लगे हैं, उनके लिए व्यक्त जगत् का बना रहना आवश्यक है।

यहा साख्य के पुरुष-बहुत्व का समर्थन किया है।

३. योग के अग

योगदर्शन के दूसरे पाद को साधन पाद का नाम दिया गया है, सूत्रों में योग के अगो का वर्णन है। पातजल-योग 'अष्टांग' योग है। साधन और अग में कुछ भेद है, या दोनों का अर्थ एक ही है ?

साधारण बोलचाल में साधन और साध्य में भेद होता है। मैं अमरनाथ जाना चाहता हूँ। वहाँ पहुँचना मेरा लक्ष्य है। मैं चलकर वहाँ पहुँच सकता हूँ, या घोड़े, डाड़ी पर जा सकता हूँ, किसी तरह पहुँचूँ, वहा पहुँचना मेरा ध्येय है। यदि वहाँ पहुँचने से पहले कोई बाधा पड़ जाती है, तो जो यत्न मैं कर चुका हूँ, वह अकारथ है। यदि मेरा उद्देश्य गुफा की मूर्ति का दर्शन नहीं, अपितु यात्रा का आनन्द ही है, तो उपर्युक्त बाधा मेरे यत्न को अकारथ नहीं बनाती, केवल मेरे आनन्द को सीमित करती है। साधन और साध्य के सम्बन्ध में काल का प्रत्यय सम्मिलित है। अग और समग्र के सम्बन्ध में यह प्रत्यय सम्मिलित नहीं। अग का साधारण अर्थ अवयव, खड, टुकड़ा है, हाथ, पाव आदि शरीर के अग हैं। योग सूत्रों में योग के आठ अगो का वर्णन है। यदि हम इन्हें योग के साधन कहें, तो इसका अर्थ यह है कि ये स्वयं योग नहीं, उम गतव्य को पहुँचने की मजिलें हैं। इन्हें अग ही समझें, तो इनमें से हर एक योग की एकाशी सिद्धि है। दृष्टिकोण का यह भेद बहुत महत्वपूर्ण है। हम अगो को अग ही समझेगे।

सूत्र २९ में कहा है—

'यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान और समाधि ये योग के आठ अग हैं।'।

इन अगो को हम तीन भागो में ले सकते हैं—

१-२ यम, नियम,

३-५ आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार,

६-८ धारणा, ध्यान, समाधि।

पहले दो अगो का सम्बन्ध व्यक्ति के सामान्य जीवन से है, इनका अनुष्ठान उसके जीवन को एक रंग में रंग देता है। यह कहने का कोई अर्थ नहीं कि कोई मनुष्य दिन के दो घटे यमो का पालन करता है, और मप्ताह में तीन दिन नियमो का। यम

दूसरी ओर से मृत्यु का भय दीखता है। 'भय वह दुःख है, जो भावी दुःख का ख्याल करके अनुभूत होता है।' कुछ लोगो की समझ में नहीं आता कि हम मृत्यु से क्यों डरते हैं, जब तक जीते हैं, तब तक तो मृत्यु से बचे हुए ही हैं, जब मृत्यु होगी, तब दुःख की अनुभूति से परे हो जायेंगे। इस सूत्र पर लिखते हुए कुछ भाष्यकारों ने कहा है कि मृत्यु का भय पूर्वजन्मों के अनुभव का परिणाम है—हम इस जन्म में नहीं मरे, परन्तु पहले तो कई बार मर चुके हैं। शेक्सपीयर ने अपने नाटक 'हैमलेट' में कहा है कि मृत्यु का भय भविष्य के अज्ञात होने के कारण होता है, हम नहीं जानते कि जीवन की समाप्ति के बाद क्या स्थिति होगी। यह अज्ञान हमें भयभीत करता है।

२. साख्य और योग के साझे सिद्धान्त

'साधन पाद' ऐसे विवरण के लिए उपयोगी स्थान दिखाई नहीं देता, परन्तु इसके कुछ सूत्रों में साख्य और योग के साझे (उभय-सामान्य) सिद्धान्तों की ओर संकेत किया है। अनुरूप सूत्र नीचे दिये जाते हैं।

(१) 'द्रष्टा और दृश्य के संयोग से संसार-दुःख होता है।' (१७)

यहाँ पुरुष और प्रकृति के स्थान में द्रष्टा और दृश्य का प्रयोग किया है।

(२) 'दृश्य प्रकाश, क्रिया और स्थिति वाला है,

यह भूत और इन्द्रिय रूप है।

भोग और मोक्ष इसका प्रयोजन है।' (१८)

साख्य परिभाषा में, पहला वाक्य यह है—'प्रकृति के तीन गुण सत्त्व, रजस् और तमस् हैं।'।

दूसरे वाक्य में कहा है कि प्रकृति विकास में भूतों और इन्द्रियों का रूप धारण करती है। यहाँ बुद्धि और अहंकार को स्वतन्त्र विकारों में नहीं लिया, इन्हें चित्त या मन के अन्तर्गत समझ लिया है।

तीसरा वाक्य साख्य के प्रयोजनवाद का वर्णन है।

(३) 'द्रष्टा ज्ञानस्वरूप है, और शुद्ध भी है।' (२०)

ज्ञान पुरुष का तत्त्व है। पुरुष में प्राकृत अंश नहीं, पुरुष प्रकृति से भिन्न मौलिक तत्त्व है।

(४) 'दृश्य (व्यक्त) का अस्तित्व द्रष्टा के लिए ही है।' (२१)

(५) 'कृतार्थ के प्रति नष्ट होने पर भी, दृष्ट अन्वों के लिए नष्ट नहीं।' (२२)

इस सूत्र में एक शका का समाधान है। जब किसी पुरुष को पूर्ण विवेक होने पर कैवल्य प्राप्त हो जाय, तो व्यक्त जगत् के बना रहने का कोई प्रयोजन नहीं। सूत्रकार

कहता है कि वह पुरुष कैवल्य प्राप्त कर चुका है, परन्तु अभी अन्य पुरुष तो कैवल्य प्राप्ति में लगे हैं, उनके लिए व्यक्त जगत् का बना रहना आवश्यक है।

यहा साध्य के पुरुष-बहुत्व का समर्थन किया है।

३. योग के अग

योगदर्शन के दूसरे पाद को साधन पाद का नाम दिया गया है, सूत्रों में योग के अगो का वर्णन है। पातजल-योग 'अष्टांग' योग है। साधन और अग में कुछ भेद है, या दोनों का अर्थ एक ही है?

साधारण बोलचाल में साधन और साध्य में भेद होता है। मैं अमरनाथ जाना चाहता हूँ। वहाँ पहुँचना मेरा लक्ष्य है। मैं चलकर वहाँ पहुँच सकता हूँ, या घोड़े, हाड़ी पर जा सकता हूँ, किसी तरह पहुँचूँ, वहा पहुँचना मेरा ध्येय है। यदि वहाँ पहुँचने से पहले कोई बाधा पड़ जाती है, तो जो यत्न मैं कर चुका हूँ, वह अकारथ है। यदि मेरा उद्देश्य गुफा की मूर्ति का दर्शन नहीं, अपितु यात्रा का आनन्द ही है, तो उपर्युक्त बाधा मेरे यत्न को अकारथ नहीं बनाती, केवल मेरे आनन्द को सीमित करती है। साधन और साध्य के सम्बन्ध में काल का प्रत्यय सम्मिलित है। अग और समग्र के सम्बन्ध में यह प्रत्यय सम्मिलित नहीं। अग का साधारण अर्थ अवयव, खड, टुकड़ा है, हाथ, पाव आदि शरीर के अग है। योग सूत्रों में योग के आठ अगो का वर्णन है। यदि हम इन्हें योग के साधन कहें, तो इसका अर्थ यह है कि ये स्वयं योग नहीं, उस गतव्य को पहुँचने की मजिलें हैं। इन्हें अग ही समझें, तो इनमें से हर एक योग की एकाशी सिद्धि है। दृष्टिकोण का यह भेद बहुत महत्वपूर्ण है। हम अगो को अग ही समझेंगे।

सूत्र २९ में कहा है—

‘यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान और समाधि ये योग के आठ अग हैं।’

इन अगो को हम तीन भागों में ले सकते हैं—

१-२ यम, नियम,

३-५ आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार,

६-८ धारणा, ध्यान, समाधि।

पहले दो अगो का सम्बन्ध व्यक्ति के सामान्य जीवन से है, इनका अनुष्ठान उसके जीवन को एक रंग में रंग देता है। यह कहने का कोई अर्थ नहीं कि कोई मनुष्य दिन के दो घंटे यमो का पालन करता है, और मप्ताह में तीन दिन नियमो का। यम

और नियम व्यक्ति की नैतिक स्थिति को निश्चित करते हैं। आसन और प्राणायाम शारीरिक क्रियाएँ हैं, जिनका उद्देश्य चित्त को बाह्य विषयो से अलग करना है। यह परिणाम ही प्रत्याहार है। शेष तीन अंग—धारणा, ध्यान और समाधि—मानसिक क्रियाएँ हैं। इस तरह योग के अंगों के तीन भाग नैतिक, शारीरिक और मानसिक अनुशासन से विशेष सम्बन्ध रखते हैं।

यम और नियम कर्मयोग हैं, शेष अंग ध्यान-योग के अंग हैं।

अब योग के अंगों पर उपर्युक्त क्रम में विचार करें।

(१) यम और नियम

यम और नियम दोनों समय के रूप हैं। यम अनुशासन का वह भाग है, जो व्यक्ति सामाजिक सम्बन्धों में अपने आप पर लगाता है, नियम उसके व्यक्तिगत जीवन को व्यवस्थित करते हैं।

नैतिक दृष्टिकोण से, मनुष्य अधिकारों और कर्तव्यों का पुज है। जिस मनुष्य के अधिकार हैं, परन्तु कर्तव्य नहीं, वह निरकुश शासक है, जिसके कर्तव्य तो हैं, परन्तु अधिकार नहीं, वह दास है। नैतिक पुरुष इन दोनों से भिन्न है, वह अधिकारों का स्वामी है, और कर्तव्यों से बाधित है। अधिकार और उत्तरदायित्व दोनों एक साथ जाते हैं, और यह दो अर्थों में। जब एक पुरुष एक मास किसी सस्था में काम करता है, तो उसका अधिकार हो जाता है कि उसे निश्चित वेतन दिया जाय। सस्था का कर्तव्य हो जाता है कि इस अधिकार का आदर करे। यदि वह ऐसा नहीं करती, तो समाज का अधिकार और कर्तव्य हो जाता है कि वह सस्था को ऐसा करने पर बाधित करे। इसके साथ ही व्यक्ति का कर्तव्य है कि वह अपने अधिकारों का उचित प्रयोग करे।

‘यम’

सूत्र ३० में कहा है—

‘अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह यम हैं।’

यह मानव के मौलिक कर्तव्यों की सूची है।

मेरा सामाजिक कर्तव्य अन्य मनुष्यों के अधिकारों का सम्मान करना है। मनुष्यों के व्यापक अधिकार क्या हैं?

प्रथम अधिकार तो जीवन कायम रखने का अधिकार है। प्राचीन रोम में समझा जाता था कि माता-पिता बच्चे को जीवन प्रदान करते हैं, इसलिए उसे ले भी सकते

है। अब यह ख्याल सर्वथा अमान्य है। पैदा होने पर ही नहीं, माता के गर्भ में ही बच्चे को जीवन का अधिकार प्राप्त हो जाता है।

मनुष्य समाज में जीवन व्यतीत करता है। सामाजिक व्यवहार की नींव इस समझौते पर है कि मनुष्य एक दूसरे पर विश्वास कर सकेंगे। अन्य शब्दों में, प्रत्येक जो कहेगा, वह उसके विचारों का यथार्थ प्रकाश होगा, और वह अपने वचन पर अमल करेगा। जहाँ लेन-देन का सम्बन्ध हो, वहाँ समाज 'इकरार' को पूरा कराने के लिए हस्तक्षेप करता है। व्यक्ति का अधिकार हो जाता है कि जो 'इकरार' उसके साथ किया गया है, उसे पूरा किया जाय।

कुछ काल तक माता-पिता सन्तान को पालते-पोसते हैं। पुष्ट होने पर वह अपने निर्वाह के लिए आप काम करता है। सामाजिक जीवन में आवश्यक है कि जो कुछ व्यक्ति कमाता है, वह उसका स्वामी हो। समाज, व्यवस्था बनाये रखने के लिए, उससे उसकी कमाई का एक भाग नियमानुसार लेता है, परन्तु शेष कमाई पर उसका अधिकार है, कोई दूसरा उसकी कमाई छीन नहीं सकता। यह सम्पत्ति का अधिकार है। जर्मनी के दार्शनिक हेगल ने इस अधिकार को नीति की नींव बताया है।

मनुष्यों का सामाजिक जीवन परिवारों में व्यतीत होता है। परिवार समाज की नींव है। परिवार में एक पुरुष और एक स्त्री संयुक्त जीवन व्यतीत करने का निश्चय करते हैं। समाज का कल्याण इसी में है कि इस साझे जीवन पर कोई बाहरी आक्रमण न हो। यह आक्रमण अपने निकृष्टतम रूप में लैंगिक आक्रमण है। ऐसे आक्रमण से परिवार का सुख ही नहीं, उसका आत्म-सम्मान भी बिनष्ट हो जाता है। परिवार का और व्यक्ति का भी अधिकार है कि वह ऐसे आक्रमण से सुरक्षित रहे।

सम्पत्ति के सम्बन्ध में यह तो आवश्यक ही है कि कोई मनुष्य दूसरों की कमाई न छीने, न चुराये, इसके साथ यह भी आवश्यक है कि हर एक को काम करने का पर्याप्त अवसर मिले। आधुनिक जीवन में एक कठिनाई यह है कि जिन लोगों में ऐसा करने की योग्यता है, वह हर ओर से भोग के सामान एकत्र करने में लगे रहते हैं। बहुतेरे लोगों को ऐसी रुकावटों में काम करना पड़ता है कि वह जीवन के अधम स्तर से ऊपर उठ नहीं सकते। सम्य समाज में प्रत्येक का अधिकार है कि वह अपनी शक्तियों का प्रयोग करके सामाजिक सम्पत्ति से उचित भाग ले सके।

यह व्यापक अधिकार व्यक्ति के कर्तव्यों को निश्चित करते हैं।

जीवन के अधिकार के साथ 'अहिंसा' का कर्तव्य संयुक्त है, 'इकरार' के साथ 'सत्य' संयुक्त है, सम्पत्ति के साथ 'अस्तेय' (चोरी न करना) संयुक्त है, आत्म-

और नियम व्यक्ति की नैतिक स्थिति को निश्चित करते हैं। आसन और प्राणायाम शारीरिक क्रियाएँ हैं, जिनका उद्देश्य चित्त को बाह्य विषयो से अलग करना है। यह परिणाम ही प्रत्याहार है। शेष तीन अंग—धारणा, ध्यान और समाधि—मानसिक क्रियाएँ हैं। इस तरह योग के अंगों के तीन भाग नैतिक, शारीरिक और मानसिक अनुशासन से विशेष सम्बन्ध रखते हैं।

यम और नियम कर्मयोग हैं, शेष अंग ध्यान-योग के अंश हैं।

अब योग के अंगों पर उपर्युक्त क्रम में विचार करें।

(१) यम और नियम

यम और नियम दोनों सयम के रूप हैं। यम अनुशासन का वह भाग है, जो व्यक्ति सामाजिक सम्बन्धों में अपने आप पर लगाता है, नियम उसके व्यक्तिगत जीवन को व्यवस्थित करते हैं।

नैतिक दृष्टिकोण से, मनुष्य अधिकारों और कर्तव्यों का पुज है। जिस मनुष्य के अधिकार हैं, परन्तु कर्तव्य नहीं, वह निरकुश शासक है, जिसके कर्तव्य तो हैं, परन्तु अधिकार नहीं, वह दास है। नैतिक पुरुष इन दोनों से भिन्न है, वह अधिकारों का स्वामी है, और कर्तव्यों से बाधित है। अधिकार और उत्तरदायित्व दोनों एक साथ जाते हैं, और यह दो अर्थों में। जब एक पुरुष एक मास किसी सस्था में काम करता है, तो उसका अधिकार हो जाता है कि उसे निश्चित वेतन दिया जाय। सस्था का कर्तव्य हो जाता है कि इस अधिकार का आदर करे। यदि वह ऐसा नहीं करती, तो समाज का अधिकार और कर्तव्य हो जाता है कि वह सस्था को ऐसा करने पर बाधित करे। इसके साथ ही व्यक्ति का कर्तव्य है कि वह अपने अधिकारों का उचित प्रयोग करे।

‘यम’

सूत्र ३० में कहा है—

‘अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह यम हैं।’

यह मानव के मौलिक कर्तव्यों की सूची है।

मेरा सामाजिक कर्तव्य अन्य मनुष्यों के अधिकारों का सम्मान करना है। मनुष्यों के व्यापक अधिकार क्या हैं?

प्रथम अधिकार तो जीवन कायम रखने का अधिकार है। प्राचीन रोम में समझा जाता था कि माता-पिता बच्चे को जीवन प्रदान करते हैं, इसलिए उसे ले भी सकते

है। अब यह ख्याल सर्वथा अमान्य है। पैदा होने पर ही नहीं, माता के गर्भ में ही बच्चे को जीवन का अधिकार प्राप्त हो जाता है।

मनुष्य समाज में जीवन व्यतीत करता है। सामाजिक व्यवहार की नींव इस समझीते पर है कि मनुष्य एक दूसरे पर विश्वास कर सकेंगे। अन्य शब्दों में, प्रत्येक जो कहेगा, वह उसके विचारों का यथार्थ प्रकाश होगा, और वह अपने वचन पर अमल करेगा। जहाँ लेन-देन का सम्बन्ध हो, वहाँ समाज 'इकरार' को पूरा कराने के लिए हस्तक्षेप करता है। व्यक्ति का अधिकार हो जाता है कि जो 'इकरार' उसके साथ किया गया है, उसे पूरा किया जाय।

कुछ काल तक माता-पिता सन्तान को पालते-पोसते हैं। पुष्ट होने पर वह अपने निर्वाह के लिए आप काम करता है। सामाजिक जीवन में आवश्यक है कि जो कुछ व्यक्ति कमाता है, वह उसका स्वामी हो। समाज, व्यवस्था बनाये रखने के लिए, उससे उसकी कमाई का एक भाग नियमानुसार लेता है, परन्तु शेष कमाई पर उसका अधिकार है, कोई दूसरा उसकी कमाई छीन नहीं सकता। यह सम्पत्ति का अधिकार है। जर्मनी के दार्शनिक हेगल ने इस अधिकार को नीति की नींव बताया है।

मनुष्यों का सामाजिक जीवन परिवारों में व्यतीत होता है। परिवार समाज की नींव है। परिवार में एक पुरुष और एक स्त्री सयुक्त जीवन व्यतीत करने का निश्चय करते हैं। समाज का कल्याण इसी में है कि इस साक्षे जीवन पर कोई बाहरी आक्रमण न हो। यह आक्रमण अपने निकृष्टतम रूप में लैंगिक आक्रमण है। ऐसे आक्रमण से परिवार का सुख ही नहीं, उसका आत्म-सम्मान भी विनष्ट हो जाता है। परिवार का और व्यक्ति का भी अधिकार है कि वह ऐसे आक्रमण से सुरक्षित रहे।

सम्पत्ति के सम्बन्ध में यह तो आवश्यक ही है कि कोई मनुष्य दूसरों की कमाई न छीने, न चुराये, इसके साथ यह भी आवश्यक है कि हर एक को काम करने का पर्याप्त अवसर मिले। आधुनिक जीवन में एक कठिनाई यह है कि जिन लोगों में ऐसा करने की योग्यता है, वह हर ओर से भोग के सामान एकत्र करने में लगे रहते हैं। बहुतेरे लोगों को ऐसी रुकावटों में काम करना पड़ता है कि वह जीवन के अवम स्तर से ऊपर उठ नहीं सकते। सम्य समाज में प्रत्येक का अधिकार है कि वह अपनी शक्तियों का प्रयोग करके सामाजिक सम्पत्ति से उचित भाग ले सके।

यह व्यापक अधिकार व्यक्ति के कर्तव्यों को निश्चित करते हैं।

जीवन के अधिकार के साथ 'अहिंसा' का कर्तव्य मयुक्त है, 'इकरार' के साथ 'सत्य' सयुक्त है, सम्पत्ति के साथ 'अस्तेय' (चोरी न करना) सयुक्त है, आत्म-

सम्मान के साथ 'ब्रह्मचर्य' (शुद्ध आचरण) सयुक्त है, और काम कर सकने के अधिकार के साथ 'अपरिग्रह' (हर ओर से समेटने की रुचि का अभाव) सयुक्त है।

यमो में व्यक्ति के कर्त्तव्यों की जो सूची दी है, वह मौलिक अधिकारों का सम्मान ही है। यही अधिकार भारत के विधान में मौलिक अधिकार स्वीकार किये गये हैं, और यही अन्य देशों में भी मान्य हैं।

कर्त्तव्यों के सम्बन्ध में एक प्रश्न उनके क्षेत्र का है। राजनीति में अपने देश के लिए एक नियम अच्छा है, दूसरे देशों के सम्बन्ध में उसका पालन करना आवश्यक नहीं। अपने देश में, तीर्थों की सीमा में एक व्यवहार होता है, उन सीमाओं के बाहर दूसरा, विशेष दिनों में एक व्यवहार होता है, अन्य दिनों में दूसरा यह भेद निर्मूल है, यदि झूठ बोलना बुरा है, तो वह हर कहीं, सदा, और प्रत्येक मनुष्य के सम्बन्ध में बुरा है। इसे स्पष्ट करने के लिए सूत्र ३१ में कहा है—

‘(यदि यमो का अनुशासन) जाति, देश, काल और समय से न करे, और सब भूमियों में स्थिर हो, तो यह महाव्रत (या महावृत्त) है।’

जो मनुष्य यमो को सिद्ध कर लेता है, वह अपने आपको तो उन्नत करता ही है, इसके साथ अपने वातावरण को भी उन्नत कर देता है। अपनी प्रकृति से मजबूर, दूसरे उसके आचरण का अनुसरण करते हैं।

‘नियम’

सूत्र ३२ में कहा है—

‘शौच, सतोप, तप, स्वाध्याय और ईश्वर-प्रणिधान नियम है।’ जैसा पहले कह चुके हैं, नियम अनुशासन का वह भाग है, जो व्यक्तिगत जीवन से सम्बद्ध है। यदि कोई नागरिक यमो का उल्लंघन करता है, हिंसा या चोरी करता है, तो सारा समाज इसे अपने ऊपर आक्रमण समझता है और उसे दंड देता है, नियमों की हालत में व्यक्ति को अपने हाल पर छोड़ दिया जाता है।

नियमों को निश्चित करने के लिए हमें मनुष्य की स्थिति देखनी होती है। मनुष्य बुद्धियुक्त प्राणी है, उसका शरीर उसका दृष्ट भाग है, मन अदृष्ट भाग है। शरीर मन का अधिष्ठान है, ‘स्वस्थ मन स्वस्थ शरीर में ही निवास करता है।’ हमारी उन्नति में प्रथम अंग स्वास्थ्य है। हमारा शरीर, जिसमें आत्मा और परमात्मा का दर्शन हो सकता है, एक मन्दिर है। इसे साफ सुथरा रखना चाहिये। यही शौच है, जिसे नियमों में प्रथम स्थान दिया है। शरीर आप ही अपने आपको स्वच्छ करता रहता है प्राण शुद्ध वायु को अन्दर ले जाता है, अपान अन्दर से मलिनता को बाहर

ले आता है, हम जल पीते हैं, वह अन्दर के मूल को माथ लाकर पसीने और मूत्र के रूप में बाहर निकल जाता है, हम जो कुछ खाते हैं, उसका बेकार भाग बाहर फेंक दिया जाता है। शीघ्र में हमें इतना ही करना होता है कि शरीर के परिशोधक यत्न में बाधा न पड़ने दें, और यदि कोई बाधा पड़ जाय तो उसे दूर करने में शरीर की सहायता करें।

मन की तीन प्रसिद्ध प्रक्रियाएँ हैं—भाव, कर्म और ज्ञान।

भाव हमें कभी एक ओर ढकेलता है, कभी दूसरी ओर। ससार लुभावने पदार्थों से भरा पड़ा है, मन किस-किस के पीछे दीड़े ? भोगों के भोगने से पूर्ण तृप्ति हो नहीं सकती, धी के छोटो से आग वृद्धि नहीं, और भड़कती है। हमें अपनी आवश्यकताओं को सीमित करना चाहिये, और ऐसा करने के बाद जो कुछ कर सकते हैं, करना चाहिये, यत्न का जो फल हो, उसे महर्प स्वीकार करना सतोप है। हममें से हर एक विश्व से कुछ मागें करता है, इनमें कुछ पूरी होती हैं, कुछ पूरी नहीं होती। प्राप्ति हमारी तृप्ति का प्रमाण है। तृप्ति को बढ़ाने के दो ही उपाय हैं, एक प्राप्ति की मात्रा को बढ़ाये जाना, दूसरा मागों को कम करना। नवीन सम्यता पहले उपाय पर बल देती है, हमारे पूर्वज दूसरे उपाय को महत्त्व देते थे। जैमा टामस कार्लाइल ने कहा है, यदि हम अपनी मागों को बिन्दु (०) बना सकें, तो हमारी तृप्ति असीम हो जायगी।

क्रिया के सम्बन्ध में हमारा लक्ष्य शक्ति का बढ़ाना है। इसका प्रमुख साधन तप है। कच्ची ईंट से पक्की ईंट महंगी होती है, मरमर पत्थर उनसे भी महंगा होता है। तप इस मूल्य-भेद का आधार है। तपस्या की कीमत कठिनाइयों में विदित होती है, भोगों का पुजारी कठिनाइयों में ऐसे वह जाता है, जैसे रेत का ढेर नदी की बाढ़ में, तपस्वी मनुष्य चट्टान की तरह स्थिर रहता है।

ज्ञान का सर्वोत्तम भाग तो वह है, जो हमें अपने अनुभव से प्राप्त होता है, परन्तु इसकी सीमाएँ बहुत तंग हैं। हमारे ज्ञान का बड़ा भाग दूसरों से प्राप्त होता है। इन दूसरों में अधिक सख्या उन लोगों की है, जो अपने अनुभव और विचारों को लेखबद्ध कर गये हैं। उनके सम्पर्क में आने का साधन स्वाध्याय है। आजकल तो ज्ञान माझे की पूंजी है, प्रत्येक इसमें से लेता है और कुछ इसमें डालते भी हैं।

भाव, कर्म और ज्ञान हमारे मानसिक जीवन के तीन पक्ष हैं, इनमें उन्नति करना सतोप, तप और स्वाध्याय के प्रयोग का फल है। परन्तु मनुष्य को समग्र स्थिति में भी देखना चाहिये। इस स्थिति में, योग शास्त्र में ईश्वर-प्रणिधान को महत्त्व दिया है। यह पाँचवाँ नियम है। चित्त की एकाग्रता के सम्बन्ध में प्रणिधान का चिह्न पहले भी हो चुका है। ईश्वर-प्रणिधान का अर्थ यह है कि मनुष्य पूरे यत्न से काम

करे, परन्तु यह याद रखे कि उसका यत्न ससार में एक अल्पवश है, और ससार की व्यवस्था उसके हाथ में नहीं, एक और शक्ति के हाथ में है। ईश्वर पर भरोसा करना, अपने आपको उसके अर्पण कर देना, आत्म-उन्नति में अन्तिम मजिल है।

अन्त के तीन नियमो—तप, स्वाध्याय और ईश्वर-प्रणिधान—को 'साधनपाद' के पहले सूत्र में ही 'कर्म-योग' कहा गया है। शौच और सतोष कर्म-योग में सफल होने के लिए अनिवार्य शर्तें हैं, परन्तु स्वयं कर्मयोग का अंश नहीं।

(२) आसन, प्राणायाम और प्रत्याहार

यमो और नियमो का सम्बन्ध समस्त व्यवहार से है, कोई विशेष समय इनके लिए नियत नहीं होता। अब हम जिन अंगो का वर्णन कर रहे हैं, उनकी स्थिति भिन्न है, वे विशेष समय की क्रिया हैं। जब हम दत्तचित्त होकर व्याख्यान सुनते हैं, या कोई चित्र देखते हैं, तो हमारा शरीर अचल हो जाता है और सास भी धीरे चलने लगती है। अंगो की हरकत और सास की तेजी से मन की अचलता का गहरा सम्बन्ध है। दौड़ते हुए हम सूक्ष्म विचार नहीं कर सकते। चित्त की वृत्तियों को रोकने के लिए आवश्यक है कि हम शरीर को अचल बनायें और स्वास की गति पर पूरा अधिकार प्राप्त करें। आसन और प्राणायाम का उद्देश्य यही है।

'आसन'

पुट्ठे काम करने पर थकते हैं। इस थकावट का असर दूर करने के लिए आराम करना होता है। दिन भर के काम-काज के बाद रात का बड़ा भाग सोने में गुजरता है। निद्रा में भी पुट्ठो पर वोझ पड़ता है और इससे वे थकते हैं। सोया हुआ पुरुष भी २०-२५ मिनटो के बाद शारीरिक स्थिति को बदलता है। जब कोई मनुष्य अम्यास के लिए बैठता है, तो उसे ऐसी स्थिति में बैठना चाहिये, जिससे अम्यास में विघ्न न पड़े। सूत्र ६ में कहा है—

'जिस स्थिति में स्थिर सुख अनुभव हो, वह आसन है।'

यदि हम ऐसे स्थान पर बैठें, जो समतल नहीं, जहाँ अधिक गर्मी या सर्दी है, जहाँ शोर हो रहा है, तो हमारा चित्त शांत नहीं हो सकता। अच्छा आसन वही है जिसके प्रयोग में किसी प्रकार की असुविधा अनुभूत न हो, शरीर को अचल करने के लिए प्रयत्न की आवश्यकता न हो। सूत्र ४७ में कहा है कि आसन की सिद्धि 'प्रयत्न की शिथिलता और अनन्त के ज्ञान से होती है।' प्रयत्न की शिथिलता (कमी) तो स्पष्ट है, 'अनन्त के ज्ञान' से क्या अभिप्राय है?

कुछ भाष्यकारों ने अनन्त को आकाश के अर्थ में लिया है, और अनन्त के ज्ञान को 'पक्षियों की स्थिति का ज्ञान' समझा है। इस समाधान के अनुसार साधक को चाहिये कि पक्षियों के आसन को देखे, और उसका अनुकरण करे। 'जोगी' बाजारों में जो आसन दिखाते हैं, वे प्रायः पक्षियों के आसन ही होते हैं। योग सूत्र का अभिप्राय तो यही प्रतीत होता है कि साधक सुखद स्थिति में, विशेष पदार्थों से चित्त को हटाकर, अनन्त पर ध्यान जमाये।

प्राणायाम

'आसन के सिद्ध होने पर, श्वास और प्रश्वास की गति का रोकना प्राणायाम है।' (४४)

प्राणायाम चार प्रकार का है।

'बाह्य प्राणायाम' में प्राण को बाहर फेंक कर वही रोक दिया जाता है।

'आभ्यन्तर प्राणायाम' में प्राण को अन्दर लिया जाता है, और उसे वही रोक दिया जाता है।

'स्तम्भवृत्ति प्राणायाम' में प्राण को न बाहर फेंका जाता है, न अन्दर लिया जाता है, अपितु जहाँ वह है, उसे वही रोक दिया जाता है।

चौथा प्राणायाम अम्यास का फल है। इसमें किसी प्रयत्न की आवश्यकता नहीं रहती, अपने आप ही श्वास-प्रश्वास पर साधक का शासन हो जाता है।

प्राणायाम का उद्देश्य मन की चंचलता को कम करना है, यह धारणा, ध्यान तक पहुँचने के लिए एक पग है। बहुतेरे मनुष्य शारीरिक स्वास्थ्य के लिए प्राणायाम करते हैं। हमारे फेफड़ों में एक मिनट में १२ बार वायु बाहर से अन्दर जाती है, और अन्दर से बाहर आती है। बाहर आते हुए यह अपने साथ कुछ मलिनता ले आती है। इस क्रिया में फेफड़े पूर्णतया खाली नहीं होते, उनकी स्थिति एक कमरे की-सी होती है, जिसमें वायु प्रवेश करती है, और निकल भी जाती है। कमरे के मध्य भाग की वायु तो बदलती रहती है, परन्तु कोनों में सीमाओं के निकट तो यह परिवर्तन नहीं होता, वहाँ की वायु वही टिकी रहती है। जो मल उसमें है, उसे दूर करने के लिए फेफड़ों को पूर्ण रूप से खाली करना चाहिये। प्राणायाम ऐसा करने का यत्न है।

'प्रत्याहार'

ज्ञान ज्ञाता और ज्ञेय का सम्बन्ध है। ज्ञानेन्द्रियाँ बाह्य जगत् से सम्पर्क कराती हैं। इनमें आँख और कान विशेष महत्त्व की इन्द्रियाँ हैं। जागरित अवस्था में हम एल तरह से बाह्य विषयों में डूबे ही रहते हैं। ध्यान करने के लिए आवश्यक है

३. योग-विभूतियाँ

१. विभूति क्या है ?

‘विभूति’ का अर्थ विशेष शक्ति या क्षमता है। इसके लिए ‘भूति’, ‘महासिद्धि’ और ‘ऐश्वर्य’ का प्रयोग भी होता है। इन विभूतियों ने योगाम्यास को सर्वसाधारण के लिए हैरानी और अनुराग का विषय बना दिया है। बालक जब नवयौवन में पहुँचता है तो इस परिवर्तन के कुछ चिह्न उसके शरीर और मन में प्रकट हो जाते हैं। यह चिह्न पुष्टि या वृद्धि नहीं, न लक्ष्य ही हैं, यह केवल परिवर्तन के सूचक हैं। इसी तरह विभूतियाँ इस बात का संकेत हैं कि साधक साधना-मार्ग पर ठीक चल रहा है। कोई युवक या युवती यौवन के चिह्नों में ही लीन हो जाये तो यह उसकी भूल है, उद्देश्य तो पुष्टि में बढ़ते जाना है। इसी तरह विभूतियाँ आत्म-उन्नति में अपना कोई मूल्य नहीं रखती, ये केवल उन्नति के चिह्न हैं। जो पुरुष इन्हें साध्य समझने लगता है, वह अपने मार्ग से भटक जाता है।

इन विभूतियों के सम्बन्ध में बहुत सदेह भी है। कुछ लोग तो कहते हैं कि दार्शनिक विवेचन में इनके विवरण के लिए कोई स्थान नहीं होना चाहिये। मैक्समूलर ने कहा—‘दार्शनिक दृष्टिकोण से भी यह बात विचार के योग्य है कि ऐसे अस्पष्ट और विश्वास के अयोग्य बयान पूर्ण यथार्थ तर्क और सावधान परीक्षण के साथ-साथ मिलते हैं।’

२. ज्ञात और अज्ञात

चेतना के परीक्षण में पहले इसके कटाव को लेकर क्षेत्र को भागों में विभक्त किया जाता था। जैसा हम देख चुके हैं, इसे केन्द्र, मध्य भाग और सीमाप्रान्त में बाँटा जाता था। नवीन काल में केन्द्र से बाहर जाने के स्थान में, ऊपर से नीचे की ओर जाने का यत्न होता है। समुद्र में बर्फ का बड़ा कुन्दा तैर रहा है। जितना भाग दीखता है, उससे बहुत बड़ा भाग अदृष्ट है, और वही प्रायः निश्चित करता है कि कुन्दे की गति कैसी हो। समुद्र में कुछ द्वीप भी होते हैं। यह द्वीप उन पहाड़ों की चोटियाँ हैं जो समुद्र में डूबे हैं, ये पहाड़ों के आन्तरिक परिवर्तन का विस्फोट हैं। नवीन दृष्टिकोण के अनुसार, चेतना में भी ज्ञात और अज्ञात दो भाग हैं। अज्ञात उन वस्तुओं का समूह है जो ज्ञात के नीचे दबे पड़े हैं, परन्तु मरे नहीं। वे, जब उन्हें अवसर मिलता है, ज्ञात भाग में आ घुसते हैं।

इस तरह अज्ञात के दो रूप हैं—

(१) चेतना कटाव का वह भाग जो चेतना-देहली के बाहर है,

(२) चेतना का वह भाग जो ज्ञात के नीचे दबा पड़ा है।

अज्ञात के प्रत्यय ने मनोविज्ञान के लिए जो प्रश्न खड़े कर दिये हैं, वे कई हालतों में वही प्रश्न हैं, जो विभूतियों के सम्बन्ध में खड़े होते हैं।

अज्ञात के दोनो रूपों को अलग-अलग लें।

चेतना की देहली से क्या अभिप्राय है ?

खाड का एक चम्मच पानी भरे गिलास में डालें। हर एक पीने वाला इसे मीठा पायेगा। उसी खाड को पानी के मटके में डालें। अब उमकी मिठास शायद ही किसी को अनुभूत हो। उतनी ही शक्कर कुएं में डालें। अब मिठास का बोध संभव नहीं। प्रत्येक उत्तेजन विशेष सीमा से गुजरने पर ही संवेदन पैदा कर सकता है। इस संवेदन का पैदा करना उत्तेजन का चेतना-देहली में प्रवेश करना है।

यदि उत्तेजन की तीव्रता बढ़ायी जाय तो संवेदन की तीव्रता भी बढ़ जाती है, परन्तु इस भेद को जानने के लिए आवश्यक है कि उत्तेजन की वृद्धि उत्तेजन के निश्चित भाग से कम न हो। प्रकाश की हालत में यह भेद कम से कम १% होना चाहिये, अन्य इन्द्रियों के लिए यह भेद पर्याप्त नहीं।

व्यक्तियों में भी चेतना-देहली और भेद-अनुभव के सम्बन्ध में असमानता है, किसी की ग्रहण-शक्ति तीव्र होती है, किसी की मंद। जैसा हम आशा कर सकते हैं, यह शक्ति अभ्यास से बढ़ सकती है। अज्ञात का दूसरा रूप चेतना का वह भाग है, जो ज्ञात के नीचे दबा है। इसके भी दो भाग हैं। एक भाग उन अनुभवों का समूह है, जिन्हें व्यक्ति भूल चुका है। कभी-कभी ये बिना बुलाये चेतना में आ पहुँचते हैं। इनकी स्थिति बेकार सामान की है, जिसे गोदाम में डाल दिया गया है। दूसरे भाग में वह अनुभव हैं, जो दुःशील होने के कारण चेतना के नीचे दबा दिये जाते हैं। इनकी स्थिति उन अपराधियों की स्थिति है, जो बन्दीगृह में बन्द कर दिये गये हैं। ये स्वप्न में, वात-चीत की भूलों में, विविध रोगों में व्यक्त होते हैं। मनोविश्लेषण ऐसे दबे हुए अनुभवों को प्रकाश में लाने का यत्न है। इस सम्बन्ध में सिग्मांड फ्रायड का काम बहुत प्रसिद्ध है।

इस विवरण के बाद, हम योग-विभूतियों की वास्तव विचार करें।

३ योग-विभूतियां

विभूतियों का वर्णन 'विभूतिपाद' के सूत्र १६ से आरम्भ होता है और सूत्र ५० तक चलता है। यहाँ प्रमुख विभूतियों की ओर ही संकेत करेंगे।

कुछ विभूतियों का सम्बन्ध ज्ञान से है और कुछ का कर्म से है। इन्हें इसी क्रम में लें।

ज्ञान सबन्धी विभूतियां

(१) हमारा प्रत्यक्ष-ज्ञान वर्तमान काल में ही होता है, योगी को भूत और भविष्य का ज्ञान भी हो जाता है। जो पदों साधारण मनुष्य के लिए वर्तमान को भूत और भविष्य से अलग करते हैं, वे इसकी हालत में उठ जाते हैं।

(२) योगी को अपने मृत्युकाल का पहले ही ज्ञान हो जाता है, वह पूर्वजन्म की वास्तव भी जान लेता है।

(३) योगी ध्यानमात्र से सूर्य, चन्द्र और तारों की वास्तव जान लेता है, ऐसे ही उसे अपने भीतरी अंगों की वास्तव ज्ञान हो जाता है।

(४) वह दिव्य शब्दों को सुनता है। उसके लिए आकाश के आवरणों का क्षय हो जाता है, वह ओट में पड़ी वस्तुओं को देख सकता है।

(५) वह शरीरांगों के बीच में पड़े बिना, दूसरे के मन की बात जान लेता है।

कर्म सबन्धी विभूतियां

(१) योगी अपने शारीरिक बल को बहुत बढ़ा सकता है, हाथी के प्रत्यय पर ध्यान जमाने से हाथी का बल प्राप्त कर लेता है।

(२) वह भूख-प्यास से ऊपर उठता है और समाधि-काल में अन्न-जल के बिना निर्वाह कर सकता है।

(३) वह भूतों पर विजय प्राप्त कर सकता है पृथ्वी का आकर्षण उसके लिए स्थगित हो जाता है, वह आकाश में गमन कर सकता, और वायु-मंडल में ठहर सकता है।

(४) उसका मन उसके शरीर की सीमाओं को उल्लांघ सकता है, वह अन्य शरीरों में प्रविष्ट होकर उन पर शासन कर सकता है।

यह 'उदान मयम' का फल है।

(५) वह अपने शरीर को अदृष्ट बना सकता है।

अनुरूप सूत्र पर भाष्य करते हुए, व्यास ने कहा है कि योगी में यह सामर्थ्य भी हो जाती है कि दूसरे उसका शब्द न सुन सके और उसे छू न सकें।

इन विभूतियों के सम्बन्ध में दो बातें विचार के योग्य हैं—

(१) क्या यह तथ्य का वर्णन है ?

(२) यदि हैं, तो इनका समाधान क्या है ?

नवीन काल में अज्ञात-विश्लेषण निम्न तथ्यों को सत्य स्वीकार करके, उनका समाधान ढूँढता है—

(१) कुछ लोग, ज्ञानेन्द्रियों का प्रयोग किये बिना, दूसरो के विचारो को जान सकते हैं। ऐसे ज्ञान के लिए आवश्यक नहीं कि दूसरा मनुष्य पहले के निकट हो। इसे 'क्लेयरवारान्स' कहते हैं।

(२) कुछ लोग, कर्मेन्द्रियों का प्रयोग किये बिना, दूसरो को अपने विचारो का बोध करा सकते हैं। कभी ऐसा भी होता है कि यह विचार दूसरे के चित्त से गुजर कर तीसरे चित्त में जा पहुँचें। इसे 'टैलिपैथी' कहते हैं।

(३) कुछ लोगो में यह योग्यता होती है कि प्रत्यक्ष के साधारण साधनो का प्रयोग किये बिना, प्राकृत पदार्थों का प्रत्यक्ष-ज्ञान प्राप्त कर लेते हैं। जो वस्तु आँखो से ओझल हो, उसे भी वे देख सकते हैं।

(४) आने वाली घटनाओ को जिनके सम्बन्ध में अनुमान काम नहीं देता, कुछ लोग जान लेते हैं। यह 'पूर्वज्ञान' है।

जिन लोगो में यह असाधारण गुण होते हैं, वे यह नहीं बता सकते कि यह क्षमता उन्हें कैसे प्राप्त हुई है, न ही वे जब भी चाहें, इन विभूतियों का प्रकाश कर सकते हैं। जीवन के अन्य क्षेत्रो में वे साधारण मनुष्यो से बहुत भिन्न नहीं होते।

विज्ञान का पहला काम तथ्य और कल्पना में भेद करना है। मनोविज्ञान अभी ऐसे कथनो को तथ्य स्वीकार नहीं करता। इसके दो कारण हैं—

(१) इस क्षेत्र में तथ्य के साथ दम की इतनी मिलावट है कि सारी सामग्री त्याज्य समझी जाती है।

(२) यह कथन अन्य तथ्यो और स्वीकृत सिद्धान्तो से टकराते हैं। विज्ञान की नींव ही इस धारणा पर है कि सत्य में कोई आन्तरिक विरोध नहीं हो सकता।

योगदर्शन में जिन विभूतियो का जिक्र है, उनमें कुछ के समाधान में सूत्रो में सक्षिप्त सकेत किया है, अधिकांश की हालत में समाधान की आवश्यकता नहीं समझी। इन पर कुछ विचार करें।

भूत और भविष्य का ज्ञान

प्राकृत जगत् की बाबत, वर्तमान स्थिति को देखकर हम भूत और भविष्य स्थिति का अनुमान करते हैं। ज्योतिष जाननेवाला कह सकता है कि १० वीं शताब्दी में पहले पहल कब चन्द्र गृहीत हुआ, और २५ वीं शताब्दी में पहला ग्रहण कब होगा। कारण यह है कि प्राकृतिक पदार्थ नियमाधीन काम करते हैं, और इनके लिए निश्चित मार्ग

से इधर उधर होना संभव नहीं। योगदर्शन के अनुसार, मनुष्यों के काम भी एक नियम के अधीन होते हैं। प्रत्येक क्रिया अपने पीछे सस्कार छोड़ती है। यह सस्कार अन्य क्रियाओं का कारण बनते हैं। जिस तरह वर्तमान जीवन में स्वभाव बनता है, उसी तरह जन्मजात स्वभाव भी बना है। वर्तमान स्वभाव को देखकर योगी जान लेता है कि यह स्वभाव किन क्रियाओं का फल है, और इसका आगामी रंग-रूप क्या होगा? जीवन में निरन्तर भाव की व्यापकता भूत, वर्तमान और भविष्य को संयुक्त कर देती है, और विवेकी पुरुष समग्र के एक अंश को देखकर अन्य अंशों को भी देख सकता है।

योगी अपने मृत्युकाल की वास्तव कैसे जान लेता है?

योगसूत्रों में कहा है कि कुछ कर्मों का फल शीघ्र प्रकट हो जाता है, और कुछ ऐसे होते हैं जिनका परिणाम देर के बाद निकलता है, विवेकी पुरुष दोनों प्रकार के कर्मों में भेद करता है। मनुष्य की मृत्यु के दो कारण होते हैं—आकस्मिक घटना और प्राकृत क्षय। ऐसा प्रतीत होता है कि सूत्रों में दूसरे कारण की ओर संकेत किया है। योगी, अपनी स्थिति को देखकर, जान सकता है कि जीवन-दीपक का तेल और बत्ती उसे कितनी देर जलता रख सकेंगे।

पर-प्रत्यक्षीकरण

योगी की वास्तव कहा गया है कि वह देखता है और सुनता है, जबकि दूसरों के लिए कोई वस्तु विद्यमान नहीं होती। इसका अर्थ यही है कि उसकी ग्रहण-शक्ति अत्यन्त तीव्र हो जाती है। अभ्यास उसके तन्तुजाल और मस्तिष्क को अति सूक्ष्म-ग्राही बना देता है।

दूसरों के विचारों का ज्ञान

ऐसे ज्ञान को चेतना के अज्ञात की क्रिया समझा जाता है। चित्त का ज्ञात भाग तो शरीर में बन्द होता है। कोई दूसरा बोलता है और मैं सुनता हूँ। वह अपनी कर्मेन्द्रिय का प्रयोग करता है, मैं अपनी ज्ञानेन्द्रिय का प्रयोग करता हूँ। 'क्लेयर-वारान्स' के समर्थक कहते हैं कि चित्त के अज्ञात भाग के लिए शरीर में बन्द रहना आवश्यक नहीं, यह इन सीमाओं से बाहर जाता है, और अन्य अज्ञातों से मिल जाता है। इस स्थिति में, यह उनके बोधों को लेता ही नहीं, उन्हें अपने बोध देता भी है। यह समाधान 'क्लेयर-वारान्स' और 'टैलिपैथी' की एक ही व्याख्या करता है। योग-विभूतियों में दूसरों के मन की बात जान लेना तो एक विभूति है, परन्तु दूसरों पर, इन्द्रियों का प्रयोग किये बिना, अपने विचारों को प्रकट कर देना उसमें सम्मिलित नहीं।

यह समाधान अभी मनोविज्ञान के लिए मान्य नहीं।

अब कर्म-सबन्धी विभूतियों को लें।

शारीरिक बल बढ़ाने के मबन्ध में, स्व-अनुमति का प्रभाव अब स्वीकृत सिद्धान्त है। रोगी यह विश्वास कर ले कि वह ठीक हो रहा है, तो उसके नीरोग होने की सम्भावना बढ़ जाती है, यदि वह यही मोचता रहे कि रोग असाध्य है तो यह असाध्य ही हो जाता है। अलकार की भाषा में यह कहना ठीक ही है कि हाथी के प्रत्यय पर ध्यान जमाने से हाथी का बल प्राप्त हो जाता है। शब्दार्थ में इस कथन को स्वीकार करना कठिन है।

कुछ काल के लिए भूख-प्यास से ऊपर उठना संभव है। साधारण उपवास में, शरीर अपनी सचित सामग्री का प्रयोग करने लगता है। कुछ प्राणी शरीर के विनाश-निर्माण को स्थगित कर देते हैं, और पर्याप्त समय के लिए खाये-पिये विना जीवित रहते हैं। मनुष्य के लिए भी विशेष अभ्यास के फलस्वरूप इसकी संभावना होनी चाहिये।

भूतो पर विजय प्राप्त करने का प्रश्न टेढ़ा है। सूत्रों में कहा है कि योगी आकाश में गमन कर सकता है और वायुमण्डल में ठहर सकता है। आकर्षण का नियम यह है कि प्रकृति का प्रत्येक भाग इसके अन्य भागों को अपनी ओर खींचता है, यह आकर्षण पदार्थों के पिण्ड और अन्तर से निश्चित होता है। जब कोई मनुष्य छलांग लगाता है, तो कुछ क्षणों के लिए पृथिवी से अपना ससर्ग तोड़ देता है। पृथिवी उसे फिर अपनी सतह पर खींच लाती है। इन क्षणों में वह गति में होता है, कहीं स्थिर नहीं रह सकता। यह बात हमारे अनुभव में नहीं आती कि कोई मनुष्य अपने शरीर को वायुमण्डल में स्थिर रखे, या आकाश में गमन करे।

यह बात कि योगी का मन अपने शरीर से निकल कर अन्य शरीर में प्रवेश कर लेता है, योगी की अपनी अवस्था से तो ज्ञात नहीं हो सकती, जिस शरीर में उसके मन का प्रवेश हुआ है, उसके व्यवहार से कुछ पता लग सकने की संभावना है। कुछ लोगों को ऐसा प्रतीत होता है कि कोई दूसरा मन उनके शरीर में प्रविष्ट हो गया है, और उनका अपना मन भी वही विद्यमान है। दोनों मन आपस में लड़ते झगड़ते हैं और आम तौर पर बाहर से आया हुआ मन व्यक्ति को बहुत दुखी बना देता है। मनोविज्ञान बताता है कि इन हालतों में एक शरीर में दो मन नहीं होते, व्यक्ति की चेतना टुकड़ों में विभक्त हो जाती है। यह मानसिक रोग है, बाहर का आक्रमण नहीं।

कर्म-सबन्धी अन्तिम विभूति यह है कि योगी अपने शरीर को अदृष्ट बना सकता

है। वह आप तो ऐसी वस्तुओं को देख सकता है, जो दूसरों के लिए विद्यमान ही नहीं होतीं, आप उनके दरमियान विचरता हुआ, उनके लिए अदृश्य बन जाता है। इस सभावना की नींव पर, अग्रेज उपन्यास लेखक एच० जी० वेल्स ने एक कहानी लिखी है, उसका नाम 'अदृश्य मनुष्य' रखा है। एक वैज्ञानिक ने अपने आपको अदृष्ट बना लिया। पुस्तक इस स्थिति के अनुभवों का वर्णन है।

शरीर को अदृष्ट बनाने का अर्थ क्या है ?

मेरे सामने पुस्तक पढ़ी है और मैं इसे देखता हूँ। इसकी जिल्द हरी है। जब प्रकाश की किरणें किसी पदार्थ पर पड़ती हैं तो उससे टकरा कर लौटती हैं, और मेरी आँख की पुतली पर पड़ती हैं। इसके फलस्वरूप पदार्थ का प्रतिबिम्ब मेरी आँख पर अंकित होता है। सफेद प्रकाश में कई रंगों का संयोग होता है। जब समस्त सग्रह पदार्थ से लौटता है, तो मैं उसे सफेद देखता हूँ, जब वह किसी रंग या कुछ रंगों को जख्म कर लेता है, तो मैं सफेदी में विद्यमान शेष रंग या रंगों को देखता हूँ। हरी वस्तु को देखने का अर्थ यह है कि यह हरी किरणों को तो लौटा देती है, शेष किरणों को सोख लेती है। यदि कोई वस्तु पूर्णतया स्वच्छ हो, तो प्रकाश की किरणें इसके भीतर से बिना रोक गुजर जाती हैं, और जो कुछ उसके पार होता है, उसे दिखा देती हैं। ऐसी वस्तु प्रकाश की किरणों को रोक कर पीछे नहीं लौटा देती। निर्मल शीशा ऐसी वस्तु है, हम इसे नहीं देखते, इसमें से परे की वस्तुओं को देखते हैं। वेल्स के वैज्ञानिक ने उपयोगी साधनों को बर्तकर अपने शरीर को पारदर्शक बना लिया, और आप अदृष्ट हो गया।

इसी तरह, व्यास की व्याख्या के अनुसार, योगी को यह सिद्धि भी प्राप्त हो जाती है कि वह अपने शब्द को श्रवण के अयोग्य बना दे। इसका अर्थ यह है कि जो लहरें वायुमंडल में उसके शब्द से चलने लगती हैं, वे अतिधीमी हो जाय, बहुत आहिस्ता चलें, या चलते ही लुप्त हो जायें। हम अदृष्ट या श्रवण-अयोग्य होने की अवस्था की स्पष्ट कल्पना कर सकते हैं। कभी ऐसा होता है या हुआ है—यह तो तथ्य का प्रश्न है।

हमने ऊपर कहा है कि योग-विभूतियों से मिलते-जुलते विषय पर नवीन काल में भी अनुसंधान हो रहा है। यह एक अजीब बात है कि जहाँ ज्ञान-संवन्धी विभूतियों को तथ्य का वर्णन मानकर, उन्हें समझने का यत्न हो रहा है, वहाँ कर्म-संवन्धी विभूतियों को ओर उदासीनता है। यहाँ तथ्य की नींव विद्यमान नहीं दीखती।

जैसा पहले कह चुके हैं, विभूतियों की प्राप्ति योगाभ्यास का लक्ष्य नहीं, वे केवल अभ्यास की सफलता का चिह्न हैं।

‘विवेकज-ज्ञान’

विभूतियों का विवरण सूत्र ५० के साथ समाप्त हो जाता है। पाद के तीन अन्तिम सूत्रों में पहले दो विवेकज-ज्ञान या प्रतिभा की वात कहते हैं, तीसरे का उद्देश्य चौथे पाद के लिए तैयार करना है।

अन्तिम सूत्र ये हैं—

‘क्षण और क्षणों के क्रम में समय करने से विवेकज-ज्ञान होता है।’ (५१)

‘विवेकज-ज्ञान तारक है, सर्व विषयक है, सर्वयाविषय है, और अक्रम है।’ (५२)

‘सत्त्व और पुरुष की शुद्धि समान होने से कैवल्य प्राप्त होता है।’ (५३)

यह विवेकज-ज्ञान क्या है ?

नवीन दर्शन में, फ्रास के दार्शनिक हेनरी वर्गसाँ ने बुद्धि और प्रतिभा के भेद पर बहुत जोर दिया है। उसके विचार में बुद्धि का काम व्यवहार में सहायता देना है। व्यवहार में क्रिया की सफलता इस बात पर निर्भर होती है कि कर्त्ता अपने ध्यान को सत्ता के उस अल्प भाग पर जमा दे, जिससे उसे वर्तमान स्थिति में वास्ता पड़ा है। विश्लेषण बुद्धि का प्रमुख काम है। राजनीति की तरह, बुद्धि भी अपने काम में इसी नियम पर चलती है—‘तोड़ो, फोड़ो, और विजय प्राप्त करो।’

प्रकटनों की दुनिया में बुद्धि हमारी सहायक होती है, विज्ञान इसकी देन है। तत्त्व-ज्ञान का उद्देश्य व्यवहार-कुशलता नहीं, अपितु सत्ता को उसके वास्तविक रूप में देखना है। विश्लेषण सत्ता को साक्षात् देखने में असमर्थ है। वर्गसाँ के अनुसार प्रतिभा (इंस्टिंक्शन) सत्ता को बाहर से नहीं, अपितु अन्दर से देखती है। बुद्धि का सवन्व ससार-प्रवाह से है, परन्तु यह प्रवाह के क्षणों और क्षणों के क्रम में उलझी रहती है, प्रतिभा समस्त प्रवाह को देखती है। विशेष क्षणों और उनके क्रम से ऊपर उठना उनका समय है। सूत्र ५१ के अनुसार, ऐसे समय से विवेकज ज्ञान प्राप्त होता है।

विवेकज-ज्ञान या प्रतिभा के लक्षण क्या हैं ?

सूत्र ५२ में चार लक्षणों का वर्णन है। इन पर कुछ विचार करें।

पहला लक्षण यह है कि प्रतिभा बाहर से नहीं, अन्दर से देखती है, ऐसे दर्शन को ‘तारक’ ज्ञान कहते हैं।

एक दृष्टान्त ने इस ज्ञान के स्वरूप को समझ सकते हैं।

एक पुरुष नदी के किनारे बैठा नदी के प्रवाह को देखता है। उसे जल की तरंगों और बहाव के वेग का कुछ बोध होता है। वह नांव में बैठकर नदी के पार जाने का यत्न करता है। अब उमका बोध कुछ अधिक स्पष्ट और तीव्र हो गया है। वह नदी

में गिर पड़ता है और बहाव के साथ बहने लगता है। अब वह प्रवाह में पड़ा है, और उसका बोध अधिक स्पष्ट हो गया है। वर्गसाँ कहता है कि बुद्धि जीवन-प्रवाह को जीवन-नदी के बाहर बैठे देखती है; प्रतिभा प्रवाह का भाग बन कर उसे देखती है।

विवेक-ज्ञान या प्रतिभा का दूसरा लक्षण यह है कि यह सर्वविषय है। बुद्धि अपनी परीक्षा के लिए सत्ता के किसी भाग को लेती है, प्रतिभा समग्र को देखना चाहती है। इसका दिया हुआ ज्ञान 'सर्वविषय' है। अग्रेज दार्शनिक हर्बर्ट स्पेन्सर ने कहा है कि हमारा ज्ञान तीन प्रकार का होता है। सबसे निचले स्तर पर असबद्ध तथ्यों का ज्ञान है। साधारण मनुष्य इसकी सहायता से अपना काम चलाता है। दूसरे प्रकार का ज्ञान विज्ञान है, इसमें किसी विशेष क्षेत्र के तथ्यों को सबद्ध किया जाता है। गणित एक क्षेत्र को लेता है, प्राणि-विद्या दूसरे क्षेत्र को। सबसे ऊँचे स्तर पर दार्शनिक विवेचन है, यह अपने क्षेत्र को सीमित नहीं करता। योग सूत्र में भी कहा है कि प्रतिभा 'सर्वविषय' है, यह समग्र को देखती है, किसी विशेष भाग के दर्शन से सतुष्ट नहीं होती।

बुद्धि अंश को देखती है, और उसको भी विशेष पक्षों में देखती है। बुद्धि मनुष्य का अध्ययन करना चाहती है। प्राणि-विद्या की दृष्टि में मनुष्य एक प्राणी है, मनोविज्ञान की दृष्टि में वह एक चेतन प्राणी है, अर्थशास्त्र के लिए वह वस्तुओं को बनाने, भोगने और अदल-बदल करनेवाला जन्तु है। प्रतिभा मनुष्य को किसी विशेष पक्ष में नहीं देखती, अपितु समग्र मनुष्य को देखती है। सूत्र के शब्दों में, विवेक-ज्ञान 'सर्वथाविषय' है।

प्रतिभा का चौथा लक्षण यह है कि यह ज्ञान 'अक्रम' है। बुद्धि अपनी क्रिया में एक पग के बाद दूसरा पग उठाती है, दूसरे के बाद तीसरा। यह क्रम जारी रहता है, जब तक बुद्धि उद्देश्य को सिद्ध नहीं कर लेती। तर्क और गणित इस क्रिया के प्रसिद्ध उदाहरण हैं। प्रतिभा विजली की तरह, एक चमक में एक साथ दिखा देती है, इसके लिए आवश्यक नहीं कि कदम-कदम चलकर गन्तव्य तक पहुँचे। विवेक-ज्ञान क्रम पर आधारित नहीं। बुद्धि का काम घटनाओं की दुनिया में होता है, घटनाएं एक दूसरी के बाद घटती हैं, इसलिए बुद्धि क्रम की ओर उदासीन नहीं हो सकती। नत्ता में पहले-पीछे का भेद नहीं, प्रतिभा इसे अक्रम देखती है।

अन्तिम सूत्र में कहा है कि जब सत्त्व (ज्ञान) भी पुरुष के समान शुद्ध हो जाता है, जब इनमें भ्रांति का जग नहीं रहता, तो अन्तिम उद्देश्य, कैवल्य, की मिद्धि हो जाती है।

कैवल्य का स्वरूप योगदर्शन के अन्तिम पाद का विषय है।

४ कैवल्यपाद

१ 'कैवल्यपाद' का विषय

विभूतियों का विषय 'विभूतिपाद' के साथ समाप्त नहीं होता, यह चौथे पाद में भी चलता है। पहले सूत्र में ही सिद्धि के विविध कारणों का वर्णन है। इसके बाद चित्र के सन्ध में कुछ दार्शनिक प्रश्नों का समाधान है। योग चित्त की वृत्तियों का निरोध है। इन वृत्तियों का विवरण पहले पाद में हुआ है, परन्तु चित्त के स्वरूप की बात वहाँ नहीं कहा, यह कमी चौथे पाद में पूरी की गयी है। पाद में तीसरा विषय कैवल्य है। कैवल्य पाद को इसका शीर्षक देता है, परन्तु इसका चित्र अन्तिम सूत्र में होता है। पहले तीन पादों में सूत्रों की संख्या ५० से ऊपर है, चौथे पाद में केवल ३४ सूत्र हैं। इसमें सदेह होता है कि अपने विद्यमान रूप में 'कैवल्यपाद' अपूर्ण है।

२ सिद्धि के विविध कारण

जिन सिद्धियों का वर्णन 'विभूतिपाद' में हुआ है, वे सब योगाभ्यास का फल हैं। इनके अतिरिक्त या इसी प्रकार की सिद्धियाँ अन्य साधनों के प्रयोग से भी सिद्ध हो सकती हैं। सूत्र १ में कहा है—

'जन्म, ओषधि, मन्त्र, तप और समाधि मे सिद्धियाँ प्रकट होती हैं।' जिन सिद्धियों का यहाँ वर्णन हुआ है, उनमें ओषधि, तप और मन्त्र का सन्ध क्रिया से है। ओषधि और तप कायाकल्प या कायापलट का साधन समझे जाते हैं, 'मन्त्र' से मनुष्य प्राकृत-नियम से ऊपर उठ सकता है, जैसा वायुमंडल में उड़ना। जन्म को सिद्धि का कारण बताने का अभिप्राय यह है कि कुछ मनुष्यों में विलक्षण योग्यताएँ व्यक्त हो जाती हैं, जिनका कारण उनके वर्तमान जीवन का कोई परिश्रम नहीं होता। एक बालक वचन में ही अद्भुत गणितज्ञ, दूसरा अद्भुत रागी, तीसरा अद्भुत चित्रकार होता है। वैज्ञानिक मनोवृत्ति प्रत्येक फल के लिए किसी कारण की मांग करती है। योग सूत्रों में ऐसी जन्मजात सिद्धियों का समाधान करने का यत्न किया गया है।

ओषधि और तप से कायाकल्प होता है। इसका उद्देश्य प्रायः किसी रोग से छूटना, बुढ़ापे को दूर रखना, या यौवन को वापस लाना होता है। हमारे शरीर के अंग निरन्तर बदलते रहते हैं, और कुछ वर्षों के बाद आकृति तो बनी रहती है, परन्तु सामग्री सारी नयी हो जाती है। सूत्र २ में कहा है कि कायाकल्प में परमा-

णुओं का परिवर्तन होता है, ओषधि और तप ऐसे परिवर्तन को तीव्र करते हैं, और एक हृद तक इसकी दिशा को बदलते हैं। यह परिवर्तन नयी उपज नहीं होता, जो कुछ अव्यक्त था, वह व्यक्त हो जाता है। सूत्र में कहा है—‘(ओषधि-सेवन से) वरण भेद होता है, किसान के समान।’ पर्वत की वगल में खेती होती है, इसमें ऊपर-नीचे क्यारियाँ बनी होती हैं। किसान धारा से पानी ऊपर की क्यारी में ले आता है, नीचे की क्यारियों के सवन्ध में उसे इतना ही करना होता है कि दो क्यारियों के बीच के आवरण को तोड़ दे। बन्ने (मेढ) के टूटने पर, पानी अपने आप ऊपर की क्यारी से नीचे की क्यारी में आ जायगा। योग सूत्र के अनुसार, ओषधि और तप का काम भी गुप्त और निद्रित शक्ति को व्यक्त और जागरित कर देना है।

३ जन्मजात सिद्धियाँ

प्रत्येक अनुभव जाते-जाते अपना चिह्न छोड़ जाता है। यही हालत क्रिया की है। हमारे तन्तु जाल में गुण-ग्रहण की अपूर्व क्षमता है। जब कोई अनुभव बार-बार अनुभूत होता है, या कोई क्रिया बार-बार की जाती है, तो उसका परिणाम सस्कार के रूप में स्थिर रहता है।

जो मनोवृत्तियाँ जन्मजात होती हैं, उन्हें भी सूत्रकार पूर्वजन्म या जन्मों के सस्कार समझता है। कारण-कार्य नियम की व्यापकता एक रहस्य का समाधान कर देती है।

४ चित्त के स्वरूप की वावत

चेतना वृत्तियों में व्यक्त होती है। यहाँ कुछ प्रश्न खड़े हो जाते हैं—

(१) क्या चेतना का विषय चेतना से अलग है? प्रतीत तो ऐसा होता है कि ज्ञान से अलग ज्ञेय का अस्तित्व है, क्या यह प्रतीति सत्य है, या भ्रम मात्र है?

(२) क्या चित्त चेतना से अलग कोई वस्तु है, या ज्ञान ही ज्ञाता भी है?

इन दोनों प्रश्नों में भेद है। पहला प्रश्न है—

क्या चेतना अपने आपको ही जानती है?

दूसरा प्रश्न है—

क्या चेतना ही अपने आपको जानती है?

पहला प्रश्न अघ्यात्मवाद और वस्तुवाद का विवाद है, दूसरा द्रव्यवाद और प्रवृत्तिवाद का विवाद है।

(३) क्या मारी वृत्तियाँ एक ही चित्त की वृत्तियाँ हैं, या चित्त एक से अधिक है?

यह एकवाद और अनेकवाद का विवाद है।

इन प्रश्नों को इसी क्रम में लें, और देखें कि सूत्रकार का मत क्या है।

(१) वस्तुवाद

ससार में जो घटनाएँ हो रही हैं, वे दो प्रकार की हैं। विजली चमकती है, मैं इसकी चमक देखता हूँ, थोड़ी देर बाद गर्ज सुनता हूँ। चमक और गर्ज बाहरी घटनाएँ हैं, चमक का देखना और गर्ज का सुनना आन्तरिक अवस्थाएँ हैं। अध्यात्मवाद कहता है कि बाहर और अन्दर का भेद कल्पना मात्र है, देखना और सुनना तो अमदिग्य तथ्य हैं, इनसे अलग चमक और गर्ज का कोई अस्तित्व नहीं। इसके विरुद्ध वस्तुवाद कहता है कि चेतना से अलग चेतना का विषय है। मैं कमरे में दाखिल होता हूँ और देखता हूँ कि वहाँ एक साप पड़ा है। मैं घबराकर पीछे हट जाता हूँ। एक पत्थर उसकी ओर फेंकता हूँ, पर वह हिलता-डुलता नहीं। मुझे ख्याल आता है कि साप मरा हुआ है, उसे उठवाकर बाहर फेंकवाना चाहिये। निकट होकर देखता हूँ तो रस्सी दीखती है। यहाँ बाहर की वस्तु में भेद नहीं हुआ, परन्तु मेरे चित्त की अवस्था बदलती रही है। प्राकृतिक परिवर्तन एक पक्ष में चलते हैं, मानसिक अवस्थाएँ दूसरी पक्ष में, इन दोनों की एकता संभव नहीं। सूत्र १५ में कहा है—

‘वस्तु के एक होने पर भी, चित्त का भेद हो जाता है, इन दोनों का मार्ग भिन्न है।’

वाह्य जगत् को ज्ञाता की कल्पना मात्र समझने में एक और कठिनाई भी प्रस्तुत हो जाती है। इसकी ओर सूत्रकार एक प्रश्न के रूप में संकेत करता है—‘जब ज्ञाता देखता न हो तो स्थिति क्या होगी?’ मेरे कमरे में मेज़, कुर्सी, पुस्तकें और कुछ अन्य सामान पड़ा है। मैं इन्हें और इनकी स्थिति को देखता हूँ। रात को सो जाता हूँ। प्रातः उठता हूँ तो वही वस्तुएँ उसी स्थिति में पड़ी दीखती हैं। वस्तुएँ वही हैं, या मुझे वैसी ही प्रतीत होती हैं, जैसी सोने से पहले दीखती थी? रात्रि के समय जब मैं सोया रहा, वे मौजूद थी, या मेरी आँख बन्द होने पर लुप्त हो गयी, और आँख खुलने पर फिर उपज पड़ी? मैं बाहर भ्रमण को जाता हूँ, वहाँ भी वही पदार्थ दीखते हैं, जिन्हें कल सायंकाल देखा था, और पूर्व क्रम और स्थिति में दीखते हैं। क्या यह वृक्ष, भवन आदि रात भर विद्यमान रहे, या लुप्त हो गये, और फिर प्रकट हो गये हैं? अध्यात्मवाद कहता है कि ‘सृष्टि’ ‘दृष्टि’ ही है, पदार्थों का अस्तित्व उनके ज्ञात होने में है। योग-सूत्र में इतना ही कहा है कि यदि हम वाह्य जगत् के

अस्तित्व को न माने तो एक जटिल समस्या खड़ी हो जाती है। सुगम समाधान यही है कि हम स्थायी बाह्य जगत् को स्वीकार करें। साख्य की तरह योग वस्तुवाद को मान्य बताता है।

(२) चित्त और चित्त की वृत्तियाँ

चित्त की वृत्तियाँ बदलती रहती हैं। इनके अतिरिक्त भी कुछ है, जो इनका आधार है, या ये निराश्रय हैं, और अपना समाधान आप ही हैं ?

मैं यह लेख लिख रहा हूँ, कई दिन हुए इसे आरम्भ किया था, और इसे समाप्त करने में कई दिन लगेंगे। जीवन में और भी बहुत सी क्रियाएँ की हैं। अनुभव भी प्राप्त होते रहे हैं। इस अनुभव और चरित्र को मैं अपना कहता हूँ। इनके अतिरिक्त भी अनुभव और चरित्र हैं, वे मेरे नहीं। जिन कामों और अनुभवों को मैं अपना कहता हूँ, उनमें मेरे लिए विशेष ससर्ग और तीक्ष्णता है, अन्य कर्मों और अनुभवों में दूसरों के लिए यह समीपता और तीक्ष्णता होगी, मेरे लिए नहीं।

सूत्र ४ में कहा है—

‘निर्माण चित्तो की उत्पत्ति अस्मिता मात्र से होती है।’

‘मैं’ का भाव चित्तो को उनका व्यक्तित्व देता है।

सूत्र १८ में कहा है कि ‘वृत्तियाँ सदा ज्ञात होती हैं’, बदलती रहती हैं, पुरुष ‘अपरिणामी है’, नित्य न बदलनेवाला तत्त्व है। साख्य में मन को विकारो में एक बताया है, योग में ‘निर्माण चित्तो’ का जिक्र किया है। नित्य चेतन सत्ता दोनों में ‘पुरुष’ ही है।

(३) चित्तों की अनेकता

चित्त के सन्ध में तीसरा प्रश्न जिस पर विचार किया गया है, यह है कि सारी चेतना-अवस्थाएँ एक ही चित्त की वृत्तियाँ हैं, या अनेक चित्तों की वृत्तियाँ हैं।

सूत्र २१ में अनेकवाद के पक्ष में कहा है—

‘यदि एक चित्त को किसी अन्य चित्त का दृष्टमात्र माने, तो इसमें स्मृतिसकर दोष होगा।’

दो वर्णों के मेल से जो मन्तान पैदा होती है, उसे वर्णमकर कहते हैं। स्मृतिसकर का अर्थ स्मृतियों का एकमेक होना है। अनुभव ऐसा मिश्रण नहीं दिखाता। एक अव्यापक आज कल के काम को जारी रखता है, वैद्य अपने काम को जारी रखता है, वकील अपने काम को जारी रखता है। वैद्य की स्मृति, वकील की स्मृति, अव्यापक की स्मृति पृथक् रहती है, आपस में मिलत-मिलत नहीं हो जाती। स्मृतिसकर

से तो ऐसी अव्यवस्था पैदा हो जायगी कि जीवन का व्यापार ही न चल सकेगा। चित्तों की अनेकता ही मान्य है।

(४) कंबल्य

हमारे कर्म अपने पीछे वासनाएँ छोड़ जाते हैं, और यह वासनाएँ आगामी आचरण पर प्रभाव डालती हैं। इस तरह हम अपने आपको जकड़ने के लिए जजीरें बनाते जाते हैं। योग साधन के सफल होने पर वासनाएँ अपनी शक्ति खो देती हैं, उनकी स्थिति जले हुए वीज की स्थिति होती है, जिसमें आगे उत्पन्न करने की शक्ति नहीं रहती। योगी काम तो करता है, परन्तु यह काम किसी कामना को पूरा करने के लिए नहीं होता। उसकी हालत में, कर्म और अकर्म का भेद मिट जाता है, वह शुभ और अशुभ के क्षेत्र से परे हो जाता है।

सूत्र ७ में कहा है—

‘योगी का कर्म शुक्ल या कृष्ण (अच्छा या बुरा) नहीं होता, अन्य पुरुषों के कर्म तीन प्रकार के (शुभ, अशुभ और मिश्रित) होते हैं।’

योग-सयम की सिद्धि के बाद भी नीचे सरक जाने की संभावना बनी रहती है।

सूत्र २६ में कहा है—

‘विवेक प्रत्यय के छिद्रों में, संस्कारों से अन्य प्रत्यय होते हैं।’ असावधानी की हालत में यह जाग पड़ते हैं। योगी के लिए आवश्यक है कि सदा सावधान रहे। अन्त में योगी को ‘मेघ-समाधि’ प्राप्त होती है—वह हर ओर से धर्म से आच्छादित हो जाता है। उसकी कामनाएँ पूरी हो चुकी हैं, जानने के लिए भी उसे बहुत कम रह जाता है।

धर्म-मेघ समाधि अन्तिम मजिल है, इससे परे की मजिल ‘प्रसख्यान’ है। ‘प्रसख्यान’ का अर्थ पुरुष को प्रकृति और उसके विकारों से भिन्न देखना है। इन दो शब्दों का प्रयोग बताता है कि साख्य हमें जो क्षमता देता है, उसमें नीचे फिसल जाने की संभावना बनी रहती है, योग-सयम हमें एक पग आगे ले जाता है। ‘धर्ममेघ समाधि’ होने पर यह संभावना भी नहीं रहती।

योग साख्य का पूरक है।

प्रकृति का विकास पुरुष की दृष्टि में होता है। पुरुष अपने आपको प्रकृति के विकारों में लिप्त कर देता है। यह भोग है, दूसरे पक्ष से देखें तो यह अविद्या क्लेशों का मूल है। प्रकृति का विकास सत्त्व, रज, तम तीन गुणों का खेल है। जब मनुष्य मसार-लीला को खेल की स्थिति में देव लेता है तो उसे नाट्यशाला में हँसना-रोना

निरर्थक प्रतीत होने लगता है। प्रकृति अपना नाच वन्द कर देती है, वह विवेकी पुरुष के पूर्व-भ्रम को कायम नहीं रख सकती। गुणों के खेल से दृष्टि हटा कर पुरुष फिर अपने स्वरूप में स्थिर हो जाता है। यही कैवल्य है।

पाद के अन्तिम सूत्र (३४) में कहा है—

‘पुरुषार्थ-रूप गुणो का समाप्त होना, उनका अपने कारण में लय होना, चित्त-शक्ति का अपने स्वरूप में स्थिर होना कैवल्य है।’

✓ न्याय दर्शन

१. प्राक्कथन

१. दर्शनशास्त्र में न्याय का स्थान

प्राचीन यूनान में दर्शन के तीन भाग स्वीकृत थे—भौतिकी, नीति और तर्क। भौतिकी में दृष्ट जगत् की वास्तविकता का विवेचन आता था। नीति में मनुष्य का जीवन और इसका अन्तिम ध्येय विचार का विषय था। भौतिकी और नीति दोनों विवेचन के विषय थे, तर्क में स्वयं विवेचन विवेचन का विषय बना। विचार है क्या? हम कैसे जान सकते हैं कि हमारे विचार मन की क्रीड़ा मात्र हैं, या हमें सत्य का दर्शन कराते हैं? सत्य और असत्य का भेद तर्कविद्या या न्याय का प्रमुख विषय है। सुकरात से पहले दार्शनिकों का ध्यान सृष्टि रचना पर लगा रहा, सुकरात ने नीति को विवेचन का केन्द्र बना दिया। लक्षण पर बल देकर सुकरात ने तर्क की नींव भी रख दी। इस नींव पर अरस्तू ने एक प्रतापी भवन खड़ा किया। पश्चिम में आज भी न्याय का निगमन भाग अरस्तू का न्याय ही है।

भारत में, सांख्य दर्शन का प्रमुख विषय पुरुष और प्रकृति का भेद है। प्रकृति के सवन्ध में, मूल प्रकृति और उसके विकास पर विशेष विचार किया है। सांख्य का प्रमुख विषय वही है जिस पर सुकरात के पूर्वजों ने विचार किया था। योग-दर्शन बताता है कि किस तरह मनुष्य अपने अन्तिम उद्देश्य को सिद्ध कर सकता है। सुकरात का दृष्टिकोण भी यही था। सांख्य और योग के बाद हम न्यायशास्त्र की ओर आते हैं। इस अध्ययन में हमें बार-बार अरस्तू की याद आयेगी। अरस्तू की 'सिलोजिस्म' और न्याय की 'पंच-अवयवी' में अपूर्व समानता है। कुछ लोग तो कहते हैं कि यह समानता लेन-देन का परिणाम है। सिकन्दर अरस्तू का शिष्य था। सिकन्दर भारत में न आया हो, तो भी भारत के निकट तो पहुँचा ही था। इसमें भी सन्देह नहीं कि उस समय भारत और यूनान के विचारकों में सम्पर्क हुआ। क्या न्याय के सवन्ध में यह सम्पर्क पर्याप्त लेन-देन की सीमा तक पहुँचा? और यदि ऐसा हुआ तो ऋणी कौन था? यह प्रश्न उठाये बिना भी हम समझ सकते हैं कि तर्क-विवेचन में, दो भिन्न देशों में विचारक एक ही परिणाम पर पहुँचे।

यूनान में तर्क विद्या का आरम्भ एक व्यावहारिक आवश्यकता पूरी करने के लिए हुआ। यूनान में वकीलों की प्रथा न थी। जब किसी पुरुष को कठिनाई आ पड़ती तो उसे आप ही न्यायालय में अपनी सफाई करनी होती थी। इस स्थिति ने आवश्यक बना दिया कि युवक वादविवाद में क्षमता प्राप्त करें। साफिस्ट उन्हें यह क्षमता देते थे। अरस्तू ने इसके लिए तर्कशास्त्र का निर्माण किया। भारत में दार्शनिक विवेचन को बहुत ऊँचा पद दिया गया था। सांख्य के अनुसार तत्त्व-ज्ञान दुःखों की अत्यन्त निवृत्ति का उपयोगी साधन है, योग के अनुसार यह कैवल्य का साधन है। न्यायदर्शन के पहले सूत्र में ही कहा है कि १६ पदार्थों के तत्त्व-ज्ञान से निश्चयेय या मोक्ष की प्राप्ति होती है। इन पदार्थों में 'प्रमाण' को प्रथम स्थान दिया है।

२. न्याय सूत्र

न्याय सिद्धान्त का प्रामाणिक विवरण न्यायसूत्रों में मिलता है। ये गौतम मुनि की रचना समझे जाते हैं। इन सूत्रों पर वात्स्यायन का भाष्य बहुत प्रसिद्ध है। पीछे इस भाष्य की टीका हुई और इस टीका की टीका हुई। यह सिलसिला जारी रहा। कुछ बौद्ध लेखकों ने इस सिद्धान्त में बौद्ध सिद्धान्त देखा, पीछे फिर प्रथम दृष्टिकोण प्रमुख हो गया।

न्याय दर्शन पाँच अध्यायों में बँटा है और इनमें प्रत्येक अध्याय के दो भाग हैं। पहले सूत्र में जिन १६ पदार्थों या विचार-विषयों का वर्णन है, उनका लक्षण १६ सूत्रों में किया गया है। इससे सूत्रकार की शैली का पता लग जाता है। वास्तव में पहले अध्याय में ही न्याय-सिद्धान्त का संक्षिप्त विवरण आ गया है, पुस्तक का शेष भाग व्याख्या ही है। इस व्याख्यान में पदार्थों को महत्त्व के एक स्तर पर नहीं रखा। पहले दो पदार्थ 'प्रमाण' और 'प्रमेय' हैं। प्रमाण का अर्थ मापक है, मत्त्व-ज्ञान की प्राप्ति के साधन इसके अन्तर्गत आते हैं। जो कुछ प्रमाण से निश्चित किया जाता है, या जिसे प्रमाण का विषय बनाया जाता है, वह 'प्रमेय' है। प्रमाण दूसरे अध्याय का विषय है। जिन विषयों के सवन्व में प्रमाण का प्रयोग होता है, उनकी गिनती सूत्र १ ९ में की गयी है। प्रमेय १२ हैं, इनमें पहले ६ तीसरे अध्याय का, और शेष ६ चौथे अध्याय का विषय हैं। इस तरह न्याय दर्शन का आधे से अधिक भाग प्रमाण और प्रमेय, दो विषयों की परीक्षा है।

२. न्याय के सोलह विचार-विषय

सूत्र १ १ में सोलह विषयो की सूची दी है, जिनका ज्ञान निश्चयस का साधन है। उक्त विषय यह हैं—

‘प्रमाण, प्रमेय, सशय, प्रयोजन, दृष्टान्त, निद्वान्त, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितण्डा, हेत्वाभास, छल, जाति, निग्रहस्थान।’

इनमें प्रत्येक की परिभाषा प्रथम अव्याय में की गयी है।

प्रश्न उठता है कि यह सूची कैसे तैयार की गयी है। सोलह विचार-विषयो के आन्तरिक समन्वय को समझने का कुछ यत्न करें।

न्याय का प्रमुख विषय ‘प्रमाण’ है। यह हमें बताता है कि सत्य और असत्य में भेद करने के कुछ साधन हमारी पहुँच में हैं, या नहीं, और यदि हैं, तो वह साधन कौन से हैं। इस विचार के बाद प्रश्न उठता है कि जिस कसौटी का हमने पता लगाया है, वह किन विषयो के समन्वय में वरती जा सकती है। ‘प्रमेय’ न्याय दर्शन का दूसरा विचार-विषय है।

यहाँ हमने फर्ज कर लिया है कि स्वयं प्रमाण को प्रमाणित होने की आवश्यकता नहीं, यह तो मानना ही चाहिये कि सत्य और असत्य को पहिचानने की कसौटी विद्यमान है और यह अभिज्ञान हमारी पहुँच में है। यह भी फर्ज कर लिया है कि कोई ऐसी सत्ता है, जिसे पहिचाना जा सकता है। क्या ऐसा फर्ज करने का हमें अधिकार भी है? न्याय की विषय-सूची में तीसरा विषय ‘सशय’ है। सन्देहवाद से निपटे बिना हम दार्शनिक विवेचन में चल ही नहीं सकते। नवीन काल में फ्रान्स के दार्शनिक डेकार्ट ने भी अपना विवेचन ‘सन्देह’ से आरम्भ किया। न्यायदर्शन के अनुसार, जब सन्देहवादी अपने पक्ष की पुष्टि में, या प्रतिपक्ष के खंडन में, कुछ कहता है, तो वह आप प्रमाण के अधिकार को स्वीकार कर रहा है। युक्ति के निषेध में युक्ति देना ही अपने पक्ष का निषेध करना है।

संशयवाद को एक ओर करके, न्याय ‘तर्क’ के स्वरूप की ओर फिरता है। तर्क के दो आकार प्रमुख हैं—आगमन (इंडक्शन) और निगमन (डिडक्शन)। आगमन में हम विशेषों से उठकर किसी व्यापक धारणा तक पहुँचना चाहते हैं, निगमन में व्यापक धारणा से चलकर नीचे विशेषों की ओर उतरते हैं। आगमन में कोई स्थिति हमें इस पर विचार करने के लिए बाधित करती है। मैं ज्वर-ग्रस्त हो गया हूँ। पीडा तो होती है, काम-काज भी स्थगित हो गया है। मैं ज्वर से मुक्त होना चाहता हूँ और सोचने लगता हूँ। नोचना सदा किसी ‘प्रयोजन’ के लिए होता है।

मुझे ज्वर पहली बार नहीं हुआ, और लोगो को भी ज्वर होता है। मैं देखना चाहता हूँ कि वर्तमान स्थिति के समान अन्य स्थिति में क्या उपाय बरता गया था, मैं वर्तमान स्थिति के अन्य उदाहरणों को याद करता हूँ। उदाहरण या 'दृष्टान्त' मेरे विचार में महत्वपूर्ण भाग लेते हैं, ऐसे उदाहरणों की सहायता से मैं इस नतीजे या 'सिद्धान्त' पर पहुँचता हूँ कि मेरा ज्वर मैलेरिया है और कुनाइन इसे दूर कर सकेगी।

यहाँ तक हम न्याय के पहले छ विषयो तक पहुँचे हैं, और हमने देखा है कि किस तरह प्रमाण और प्रमेय से आरम्भ करके, सशय, प्रयोजन और दृष्टान्त से गुजर कर, हम कुदरती गति से सिद्धान्त तक पहुँचते हैं। अब आगे चलें।

निगमन (डिडक्शन) में एक से अधिक वाक्यों की नींव पर एक नये वाक्य का अनुमान होता है। दो वाक्यों का प्रत्येक जोड़ा किसी तीसरे वाक्य को मान्य नहीं बना सकता, उनमें किसी साक्षे (उभयगामी) पद का होना आवश्यक है। दलील के वाक्यों को 'अवयव' कहते हैं। आचार अवयवों को एक साथ देखना और उनके गुप्त अर्थ को भाप लेना ही 'तर्क' है। यह तर्क हमें किसी 'निर्णय' तक पहुँचाता है। न्याय के विषय ७-९ 'अवयव', 'तर्क' और 'निर्णय' है। ऐसा प्रतीत होता है कि 'सशय' के वाद आनेवाले ६ विषय आगमन और निगमन के अशो की ओर सकेत करते हैं।

किसी युक्ति के सबन्ध में दो और बातें भी विचार के योग्य होती हैं—

(१) तर्कना का उद्देश्य सत्य-ज्ञान का प्राप्त करना है, या दूसरे को नीचा दिखाना है ?

(२) क्या युक्ति वास्तव में निष्कर्ष को सिद्ध करती है, या दूषित है ?

जो युक्ति जिज्ञासा के भाव से होती है, उसे 'वाद' कहते हैं, जहाँ यह जिज्ञासा विद्यमान नहीं, वहाँ अपवाद आ जाता है। जो युक्ति अनुमान के किसी नियम को भग करती है, वह युक्ति नहीं, युक्ति की नकल है। इसे 'हेत्वाभास' या 'तर्कभास' कहते हैं। न्याय के अन्तिम सात विचार-विषय 'वाद', 'हेत्वाभास' और अपवाद के विविध रूप हैं।

अब हम पहले सूत्र के सोलह विचार-विषयो को निम्न क्रम में देख सकते हैं—

१—२ प्रमाण, प्रमेय,

३ सशय,

४—६ प्रयोजन, दृष्टान्त, सिद्धान्त,

७—९ अवयव, तर्क, निर्णय,

१०—१६ वाद, जल्प, वितण्डा, हेत्वाभास, छल, जाति, निग्रहस्थान।

अब इनके लक्षणों की ओर ध्यान दे।

३. विचार-विषयो के लक्षण

१. 'प्रमाण'

'प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और शब्द—ये प्रमाण हैं।

'इन्द्रिय और अर्थ के सीधे सयोग से जो ज्ञान होता है, उसे प्रत्यक्ष कहते हैं। यह ज्ञान शब्द पर आश्रित नहीं, इसमें असत्य और अनिश्चितता का अंश नहीं होता।'

'अनुमान तीन प्रकार का है—पूर्ववत्, शेषवत् और सामान्यतोदृष्ट।

'प्रसिद्ध पदार्थ के समान होने के कारण, साध्य को सिद्ध करना उपमान है।

'आप्त के उपदेश को शब्द कहते हैं।'

२ 'प्रमेय'

'आत्मा, शरीर, इन्द्रिय, अर्थ, बुद्धि, मन, प्रवृत्ति, दोष, प्रेत्यभाव (पुनर्जन्म), फल, दुःख और अपवर्ग प्रमेय (प्रमाण के विषय) हैं।'

'प्रमाण' और 'प्रमेय' पर आगे विस्तार से लिखेंगे, यहाँ लक्षणमात्र ही पर्याप्त है।

३ 'सशय'

'दो भिन्न और विरोधी धारणाओं में न चुन सकना सशय है।' सशय का कारण बाहर की स्थिति या आन्तरिक अवस्था होती है। पहली हालत में सशय का विषय कोई पदार्थ या कोई धारणा होती है। प्रत्येक पदार्थ में अनेक गुण होते हैं, और उनमें से कुछ गुण एक से अधिक पदार्थों में पाये जाते हैं। मनुष्य के शरीर की वनावट वृक्ष के सूखे तने से भिन्न है, परन्तु दोनों में कुछ समानता भी पायी जाती है। सशय में हम यह नहीं कह सकते कि साझे गुणों के साथी वर्तमान स्थिति में मनुष्य के विशेष गुण हैं, या तने के विशेष गुण हैं। सशय का दूसरा विषय कोई धारणा होती है। हमें इसके पक्ष में और इसके विरुद्ध भी हेतु दिखाई देते हैं और हम निश्चय नहीं कर सकते कि किस पक्ष का गुरुत्व अधिक है। साध्य में तीन प्रमाणों का वर्णन है, न्याय में उपमान को भी स्वतन्त्र प्रमाण स्वीकार किया है। साधारण मनुष्य के लिए निश्चय करना कठिन हो जाता है कि इन दोनों विचारों में कौन विचार मान्य है।

दूसरे अध्याय के आरम्भ में, दो निम्न आक्षेपों का समाधान किया है—

(१) सन्देह वास्तव में होता ही नहीं,

(२) सन्देह की निवृत्ति संभव नहीं।

सन्देह का अस्तित्व तो एक मनोवैज्ञानिक तथ्य है। आक्षेप करनेवाला अपनी वावत कह सकता है कि उसे कभी सन्देह नहीं होता, वह प्रत्येक धारणा को स्वीकार करता है, या अस्वीकार करता है, परन्तु वह मेरी वावत कैसे कह सकता है? अपनी वावत तो मैं उससे बेहतर जानता हूँ।

दूसरा आक्षेप यह है कि सन्देह की निवृत्ति नहीं हो सकती। कुछ धारणाओं के सबन्ध में यह ठीक होगा, परन्तु हम इसे व्यापक नियम के रूप में स्वीकार नहीं कर सकते। सन्देह की निवृत्ति न हो सके, तो हमारा सारा चिन्तन निरर्थक है।

४ 'प्रयोजन'

‘जिस अर्थ को पाने या त्यागने का निश्चय करके, उसे पाने या त्यागने का यत्न करें, उसे प्रयोजन कहते हैं।’

प्रयोजन के सबन्ध में पहली बात तो यह है कि हम किसी अविद्यमान अवस्था को विद्यमान करना चाहते हैं, क्योंकि उसे विद्यमान अवस्था से उत्तम समझते हैं। किसी भावात्मक मूल्य को प्राप्त करने या अभावात्मक मूल्य से छुटकारा पाने का निश्चय होता है, और फिर इसके लिए आवश्यक यत्न होता है। प्रयोजन में बोध और क्रिया दोनों अंश होते हैं।

५ 'दृष्टान्त'

‘जिस वस्तु के अर्थ को साधारण मनुष्य और परीक्षक एक समान समझते हैं, वह दृष्टान्त है।’

६ 'सिद्धान्त'

‘शास्त्र के अर्थ में जो निर्णय हो, उसे सिद्धान्त कहते हैं।’

सिद्धान्त चार प्रकार का होता है—

(१) सर्वतन्त्र सिद्धान्त

यह सभी शास्त्रों में स्वीकृत होता है, कोई शास्त्र इसका विरोध नहीं करता। (प्रत्यक्ष को प्रमाण मानना ऐसा सिद्धान्त है।)

(२) प्रतितन्त्र सिद्धान्त

यह किसी विशेष शास्त्र का मत है।

(उपमान को स्वतन्त्र प्रमाण मानना न्याय का विशेष मत है।)

(३) अधिकरण सिद्धान्त

यह सिद्धान्त अन्य सिद्धान्तों का आधार भी होता है, इसकी स्वीकृति इन दूसरे सिद्धान्तों को भी मान्य बना देती है।

(कर्म-नियम की स्वीकृति पुनर्जन्म की भी स्वीकृति है।)

(४) अम्युपगम सिद्धान्त

यह सिद्धान्त अभी परीक्षा के क्षेत्र में ही है। यह एक प्रतिज्ञा है, जो अब तक काम देती रही है, परन्तु अभी अधिक जाँच की माग करती है।

(विज्ञान के बहुतेरे कथित नियम ऐसी प्रतिज्ञाएँ ही हैं।)

७. 'अवयव'

'प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय और निगमन—ये पाँच वाद (दलील) के अंग हैं।'

निम्नवाद में, पाँचों अवयव ऊपर दिये गये क्रम में मिलेंगे—

पर्वत के शिखर पर अग्नि है, (प्रतिज्ञा)

क्योंकि वहा धुआ है, (हेतु)

जहाँ धुआँ होता है, वहाँ अग्नि होती है (जैसे रसोई में) (उदाहरण)

पर्वत के शिखर पर धुआँ है (उपनय)

इसलिए वहाँ अग्नि है। (निगमन, नतीजा)

ऐसा प्रतीत होता है कि इन अवयवों में पहले तीन या पिछले तीन, ही पर्याप्त हैं। अरस्तू की सिलोजिस्म अन्त के तीन अवयवों का मग्न ही है। भेद केवल इतना है कि वह तीसरे वाक्य को उदाहरण का नहीं, अपितु व्यापक नियम का पद देता है।

'सारे मनुष्य मर्त्य हैं,

सुकरात मनुष्य है,

इसलिए सुकरात मर्त्य है।'

ऐसे वाद में, आवश्यकता इतनी ही है कि दो प्रत्ययों का सवन्व व्यापक हो, और इन दो में जो लिंग या चिह्न है, वह किसी विशेष स्थिति में दृष्टिगोचर हो। ऐसे दो वाक्यों की नीव पर हम अनुमान कर सकते हैं। ऊपर के वाद में, हम कहते हैं कि मनुष्यत्व और मर्त्य होने में व्यापक सवन्व है; यह दोनों सदा साथ जाते हैं। यह भी कहते हैं कि मनुष्यत्व सुकरात की हालत में पाया जाता है। इन दोनों धारणाओं की नीव पर हम यह अनुमान कर सकते हैं कि सुकरात भी मर्त्य है।

यदि तीन वाक्य पर्याप्त हैं, तो न्याय में पाँच क्यों दिये हैं? पहले दो अवयव तो अन्त के दो अवयव ही हैं, इन्हें क्यों दुहराया गया है?

सम्भवतः मनोविज्ञान इस पर कुछ प्रकाश डाल सकता है।

हम अगणित व्यापक निर्देशों में विश्वास करते हैं—

‘जहाँ धुआँ है, वहाँ अग्नि है।’

‘सारे मनुष्य मर्त्य हैं।’

‘त्रिकोण के दो भुज मिलकर तीसरे भुज से बड़े होते हैं।’

‘सारे कौए काले हैं।’

मैं वर्तमान स्थिति में, क्यों दूसरे, तीसरे, या चौथे वाक्य से आरम्भ नहीं करता इसलिए कि यह वाक्य वर्तमान स्थिति से बिल्कुल अलग है। मैं आवादी से दूर हूँ, सर्दी का मौसम है, और सायंकाल है। इस स्थिति में कौओं, सुकरात और त्रिकोणों में, मुझे कोई दिलचस्पी नहीं हो सकती, मैं तो रात भर सर्दी से बचा रहना चाहूँ। चिन्तन किसी विशेष कठिनाई को दूर करने के लिए होता है। यह कठिनाई चिन्तन की दिशा को निश्चित करती है। वर्तमान स्थिति में मेरी चेतना के केन्द्र अग्नि का ख्याल व्यापक है, इसलिए मैं इससे आरम्भ करता हूँ। मैं इधर-उधर देखता हूँ और मुझे पर्वत पर धुआँ दिखाई देता है। यह ज्ञान मुझे युक्ति की दिशा तक पहुँचा देता है। अब मैं कहता हूँ कि जहाँ धुआँ है, वहाँ अग्नि है। वास्तव में न्याय के बाद और अस्तु की सिलोजिस्म में भेद नहीं, न्याय की पंच-अवयवी यह वक्ता देती है कि वर्तमान में हमने किसी और सम्भववाद के स्थान में इस विशेषण को क्यों लिया है?

८. ‘तर्क’

‘तर्क वह विचार है जो हमें ज्ञात से, हेतु की नींव पर, अज्ञात को दिखला देता। तर्क में तीन बातों की आवश्यकता है—

हम तर्क की नींव किसी ज्ञात धारणा पर रखें। जिस धारणा के सत्य होने में सन्देह है, उसकी नींव पर किसी ज्ञान की प्राप्ति क्या होगी?

तर्क का उद्देश्य कोई ऐसी धारणा है, जो पहले ही हमारे ज्ञान में नहीं। जो हम पहले ही जानते हैं, उसे प्रमाणित करने का कोई अर्थ नहीं।

ज्ञात से अज्ञात की ओर गति हेतु के आधार पर होनी चाहिये। यदि हेतु अभाव में, किसी अन्य प्रकार से अज्ञात ज्ञात हो जाता है, तो यह तर्क नहीं। हम त्रिकोण को देखते हैं। यदि हम इसकी भुजाओं को मापें और कहें कि दो भुज मिलकर तीसरी भुजा से बड़ी हैं, तो यहाँ तर्कना नहीं हुई, क्योंकि हम अपने नतीजे पर किसी हेतु के आधार पर नहीं पहुँचे।

९. ‘निर्णय’

‘पक्ष और प्रतिपक्ष पर विचार करके, अर्थ का निश्चय करना निर्णय कहलाता है।’

पिछले छ विचार-विषय न्याय के दो रूपों, आगमन और निगमन, से सबद्ध हैं। अब आगे वाद और अपवाद के विविध रूपों की वावत कहते हैं।

१०. 'वाद'

'पक्ष और प्रतिपक्ष का अंगीकार करना वाद है।'

सत्य और असत्य में निर्णय करने का अच्छा तरीका यह है कि दो मनुष्य विशुद्ध जिज्ञासा के भाव से प्रेरित होकर किसी धारणा के पक्ष और प्रतिपक्ष की जाँच करें। ऐसे वाद के तीन लक्षण हैं—

(१) पक्ष और प्रतिपक्ष दोनों के समर्थक प्रमाण का महारा लें। जहाँ प्रमाण का स्थान भाव ले लेता है, वहाँ क्या वाद नहीं होती, अपवाद का कोई रूप धारण कर लेती है।

(२) दलील का साव्य सिद्धान्त-विरुद्ध न हो। जो कुछ प्रमाणित होकर सिद्धान्त बन चुका है, उसका विरोध करना समय नष्ट करना है। सत्य में आन्तरिक विरोध नहीं हो सकता।

(३) आकार की दृष्टि से वाद निर्दोष हो, यह पाँच अवयवों से युक्त हो। तर्क की प्रामाणिक रीति की अवज्ञा न हो।

११. 'जल्प' और 'वितण्डा'

कुछ लोग सत्य को जानने के लिए वाद करते हैं, बहुतेरी हालतों में बात-चीत करनेवाले अपना निश्चय कर चुके होते हैं, और उनका उद्देश्य दूसरे पक्ष को झुटलाना होता है। ऐसी युक्ति जल्प और वितण्डा है। इन दोनों में भेद इतना ही है कि वितण्डा में दूसरे पर आक्रमण होता है, जल्प में दूसरे पर आक्रमण और अपना बचाव दोनों होते हैं। जल्प में 'छल', 'जाति' और 'निग्रहस्थान' का प्रयोग किया जाता है। इनकी वावत अभी कहेंगे।

१२. 'हेत्वाभास'

जहाँ हेतु वास्तव में मौजूद न हो, केवल भासता हो, वहाँ दलील नकली दलील होती है। इसे हेत्वाभास कहते हैं। हेत्वाभास के पाँच आकार हैं—

'मव्यभिचार, विरुद्ध, प्रकरणसम, साध्यसम और अतीतकाल।'

इनका विवरण आगे करेंगे।

१४-१६ 'छल', 'जाति', 'निग्रहस्थान'

ऊपर कहा गया है कि जल्प में छल, जाति और निग्रहस्थान का प्रयोग होता है।

‘अर्थ बदलने से वचन का विचार करना छल कहलाता है।’

भाषा का उद्देश्य विचारो का प्रकट करना है। छल में, शब्दों का अर्थ बदलकर, वचन की हत्या की जाती है, और भाषा के उद्देश्य को मिटा दिया जाता है। भाषा का दुरुपयोग तर्क में एक प्रमुख दोष है। अरस्तू के न्याय में भी भाषा-सबन्धी तर्क-भासों को पर्याप्त स्थान दिया गया है।

‘जाति’ का अर्थ ऐसी श्रेणी है जिसके नीचे कई उप-श्रेणियाँ आती हैं। पशु, जाति है, गौ, घोड़ा आदि उप-जातियाँ हैं। प्रत्येक वस्तु अपने विविध गुणों के कारण अनेक जातियों के अन्तर्गत आती है। कौआ दो पायों में है, पक्षियों में है, काली वस्तुओं में है। जब विवाद में हम किसी वस्तु को एक जाति के बदले दूसरी जाति में देखते हैं, तो हम तर्क-भूमि को बदल देते हैं। एक मनुष्य रोग के कारण कही जा नहीं सकता। उसे कहा जाता है कि वह सैनिक होकर भी बाहर जाने से क्षिप्तता है। वह सैनिक तो है, पर इस समय तो चारपाई पर पड़ा है। यहाँ तर्क-भूमि का परिवर्तन हो जाता है।

‘निग्रहस्थान’ का अर्थ पराजय-स्थान है। यह युक्ति का कमजोर अंश है। अन्तिम अध्याय के दूसरे भाग में ऐसे २१ दोषों का वर्णन किया है, और अन्तिम सूत्र में कहा है कि हेत्वाभास भी निग्रहस्थान ही है।

जिन सोलह विचार-विषयों का पहले अध्याय में वर्णन हुआ है, वे सब सूत्रकार की दृष्टि में एक ही महत्त्व के नहीं। दूसरे अध्याय में १३८ सूत्र प्रमाण की परीक्षा है, प्रवृत्ति और दोष को पहले अध्याय में केवल एक-एक सूत्र मिला है, और चौथे अध्याय में इनके विषय में इतना ही कहा है कि इनकी वावत पहले कह चुके हैं। हम भी आगे प्रमुख विषयों की वावत ही कहेंगे।

४. प्रमाण

१ प्रमाण का अधिकार

प्रमाण का अर्थ मापक है। जिन वस्तु को हम प्रमाण के तौर पर वर्तते हैं, उसे अपने विश्वास का पात्र समझकर ऐसा करते हैं। परन्तु इस विश्वास को ललकारना भी भव्य है, हम स्वीकृत प्रमाण से अपना प्रमाण-पत्र पेश करने की माग कर सकते हैं। मेरी घड़ी बन्द हो गयी है। मैं इसे चाबी देता हूँ और पाम बैठे मित्रों से समय पूछता हूँ। उनकी घड़ियाँ एक वक्त नहीं बताती। मैं तारघर और टेलिफोन-दफ्तर से पूछता हूँ। उनका उत्तर भी एक समय नहीं बताता। अब ठीक समय का पता

कैसे लगे ? रेडियो पर समाचार सुनानेवाला कहता है—‘अब रात के ९ बजे हैं।’ उसे कैसे मालूम है ? इंग्लैंड में एक प्रामाणिक घड़ी रखी है और वहाँ से भारत के रेडियो-केन्द्र को सूचना मिलती रहती है। यदि हम उस घड़ी की प्रामाणिकता में सन्देह करें, तो हमारे सन्देह की निवृत्ति का कोई उपाय नहीं।

न्याय का ‘प्रमाण’ सत्यासत्य में भेद करने की कसौटी है। दूसरे अध्याय के आरम्भ में ही ‘प्रमाण’ के प्रमाणत्व पर शका की गयी है। प्रमाण के अधिकार में क्या प्रमाण है ? सूत्रकार का उत्तर यह है कि यदि कोई ऐसा प्रमाण प्रस्तुत किया जाय, तो फिर उस प्रमाण के प्रमाणत्व की वावत भी प्रश्न उठेगा, और प्रश्नों का यह सिल-सिला कभी समाप्त ही नहीं होगा। कही तो हमें रुकना ही होगा और प्रमाण के प्रमाणत्व को स्वीकार करना होगा। सूर्य अन्य पदार्थों को ही नहीं, अपने आपको भी दिखाता है। न्याय में हम प्रमाण के अधिकार को मानकर ही चल सकते हैं। जो लोग इस अधिकार का विरोध करते हैं, वह भी अपने पक्ष को सिद्ध करने के लिए प्रमाण का सहारा लेते हैं, प्रमाण का मानना तो अनिवार्य है, विवाद केवल प्रमाण के स्वरूप की वावत है।

जैसा पहले कह चुके हैं, न्याय के अनुसार चार प्रमाण मान्य हैं—प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और शब्द। अब इन पर क्रम से विचार करें।

२ प्रत्यक्ष

‘इन्द्रिय और अर्थ के सामीप्य (मयोग) से जो ज्ञान होता है, उसे प्रत्यक्ष कहते हैं। यह नाम पर आधारित नहीं होता, यथार्थ (अटल) और निश्चयरूप होता है। (१ १ : ४)

सूत्र के पहले भाग में, प्रत्यक्ष की उत्पत्ति की वावत कहा है, दूसरे भाग में इसके प्रमुख चिह्नों का वर्णन किया है।

प्रत्यक्ष इन्द्रिय और अर्थ (विषय) के सम्पर्क का फल है। संसार में अनन्त पदार्थ हैं, जो देखे जा सकते हैं, परन्तु मैं उन्हें देखता नहीं, अनेक शब्द सुने जा सकते हैं, परन्तु मैं उन्हें सुनता नहीं। कारण यह कि इस समय मेरी इन्द्रियो और उन पदार्थों में सम्पर्क नहीं। जो पदार्थ मेरे निकट वातावरण में हैं, उनका ज्ञान मुझ पर ठोसा जाता है, यह मेरे वश में नहीं कि क्या देखूँ, और क्या सुनूँ। ज्ञान का विषय मेरे ज्ञान को निश्चित करता है। अर्थ और इन्द्रिय का मयोग वर्तमान में होता है। मैं कमरे में बैठा पुस्तक को देखता हूँ। मेरे के बाद वापस आता हूँ, तो फिर उन्हें देखता हूँ। क्या मेरी अनुपस्थिति में भी पुस्तकें विद्यमान थी, या मेरे बाहर जाने पर

लुप्त हो गयी, और मेरे लौटते ही फिर उत्पन्न हो गयी ? इनमें तथ्य कुछ भी हो, प्रत्यक्ष इसकी वास्तव कुछ नहीं बता सकता । प्रत्यक्ष इन्द्रिय और विषय के सम्पर्क का फल है । स्वप्न में मेरी आँखें बन्द होती हैं, और मैं ऐसी वस्तुओं को देखता हूँ, जो कमरे में विद्यमान नहीं होती । स्वप्न का बोध प्रत्यक्ष नहीं, क्योंकि यहाँ इन्द्रिय और अर्थ में सामीप्य नहीं ।

प्रत्यक्ष के तीन चिह्नों की ओर सूत्र में संकेत किया है । पहला चिह्न यह है कि इन्द्रिय का सम्पर्क स्वयं पदार्थ से होना चाहिये, किसी चिह्न का संयोग पर्याप्त नहीं । पदार्थों का सबसे प्रमुख चिह्न उनका नाम है । जब मैं 'गौ' शब्द को पढ़ता या सुनता हूँ, तो यह गौ का प्रत्यक्ष नहीं । सूत्र में कहा है कि प्रत्यक्ष नाम पर आधारित नहीं होता, स्वयं पदार्थ के संयोग पर निर्भर है ।

प्रत्यक्ष वस्तुओं का यथार्थ ज्ञान है । मैं वृक्ष के सूखे तने को दूर से देखता हूँ, और उसे मनुष्य समझ लेता हूँ । यह बोध यथार्थ ज्ञान नहीं, मिथ्या ज्ञान है, इसलिए इसे प्रत्यक्ष नहीं कह सकते । मुझे कैसे मालूम होता है कि मैंने जो कुछ देखा था, वृक्ष का तना था, मनुष्य न था ? मैं उसके निकट पहुँचता हूँ और मेरी भ्रान्ति दूर हो जाती है । यह न हो तो मेरी अन्य इन्द्रियाँ या दूसरों की इन्द्रियाँ मेरे भ्रम को दूर कर देती हैं । यथार्थ ज्ञान इस तरह बदल नहीं जाता, वह अटल होता है । व्यवहार में यथार्थ और अयथार्थ में भेद करने के लिए हम यही देखते हैं कि कौन-सा ज्ञान अटल है और कौन-सा अटल नहीं ।

प्रत्यक्ष का तीसरा लक्षण यह है कि यह निश्चयरूप है । जितनी देर तक हमें सन्देह रहता है कि दृष्ट पदार्थ तना है, या मनुष्य है, यह दोनों बोध पृथक् रहते हैं, मिश्रित नहीं हो जाते, हम या तो मनुष्य देखते हैं, या तना, जो कुछ देखते हैं, निश्चित आकार में देखते हैं ।

प्रत्यक्ष का विषय वास्तव में क्या है ?

आँख रूप-रंग को देखती है, कान शब्द को सुनता है, त्वचा छूती है । प्रत्येक इन्द्रिय किसी विशेष गुण का बोध देती है, इनमें कोई भी विविध गुणों के आधार पदार्थ का ज्ञान नहीं दे सकती । कुछ लोग कहते हैं कि गुणों के अतिरिक्त गुणों का कोई अस्तित्व नहीं, हम एक साथ ज्ञात होने वाले गुणों के समूह को द्रव्य कहते हैं । पश्चिम में हम ने इस विचार का प्रसार किया । न्याय इसे स्वीकार नहीं करता, और इसके लिए निम्न हेतु देता है—

(१) गुण की अपनी स्वतन्त्र मत्ता नहीं, यह गुणों के सहारे ही रह सकती है । हंगमन, गोलार्ड, मिठान, पदार्थों में पाये जाते हैं, निराश्रय आकाश में नहीं विचरते ।

(२) पदार्थों में क्रिया पायी जाती है। क्रिया किसी गुण का गुण नहीं होती, न ही निराश्रय होती है। हम कुत्ते, विल्ली, घोड़े को दौड़ता देखते हैं, निरा दौड़ना तो कहीं देखा नहीं जाता।

गुणी को गुण से अलग मानें तो भी प्रश्न उठता है कि इनमें प्रत्यक्ष का विषय कौन है ?

यह एक कठिन प्रश्न है। न्याय प्रत्यक्ष को वस्तु-बोध के अर्थ में लेता है, कुछ विचारक इसे गुण-बोध के अर्थ में लेते हैं। मैं सामने नीम के वृक्ष को देखता हूँ। इसका तना गोल है, खुरदरा है, मटियाले रंग का है। आख रंग को तो देख सकती है, किन्ती वस्तु की गोलाई को देख नहीं सकती, जहाँ कहीं से इसे देखेगी, इसके एक भाग को देखेगी। खुरदुरापन तो स्पर्श का विषय है। जो वृक्ष दोनों भुजाओं के घेरे में न आता हो, उसकी गोलाई का प्रत्यक्ष स्पर्श से भी नहीं हो सकता। वस्तु-ज्ञान में स्मृति और कल्पना का अंश भी सम्मिलित होता है। इस विचार के अनुसार प्रत्यक्ष केवल गुण-बोध है, वस्तु-ज्ञान में अनुमान भी होता है। यह अनुमान तुरन्त हो जाता है, और हमें इसके अस्तित्व का ख्याल भी नहीं आता।

प्रत्यक्ष के सवन्व में न्याय का मत यह है—

(१) प्रत्यक्ष प्रमाणों में प्रमुख है, कोई और प्रमाण इसे झुटला नहीं सकता।

(२) प्रत्यक्ष इन्द्रिय और अर्थ के स्पष्ट सवन्व का फल है। मन की क्रिया विद्यमान होती है, परन्तु उसकी स्थिति गौण है।

(३) प्रत्यक्ष गुण-बोध नहीं, वस्तु-बोध है। प्रत्यक्ष होता वर्तमान में है, और वस्तु के भाग का ही होता है, इस पर भी यह स्थायी और समग्र वस्तु का बोध कराता है।

३ अनुमान

न्याय के उद्देश्य के सवन्व में बहुत मतभेद रहा है। कुछ विचारक कहते हैं कि इसका काम सत्य का जानना है। अन्य विचारकों के अनुसार न्याय का काम यह बताना है कि जब हम ज्ञात से अज्ञात की ओर चलते हैं, तो हमारी गति विधिवत् होती है या नहीं। इस विचार के अनुसार न्याय का काम अनुमान के स्वरूप और इसके विविध आकारों को स्पष्ट करना है। वाद में दो आधार-वाक्यों को एक साथ लेकर हम किसी नतीजे पर पहुँचते हैं। आधार-वाक्यों और नतीजे के यथार्थ-अथार्थ होने ने न्याय को सवन्व नहीं, इसका काम यह देखना है कि यदि हम आधार-वाक्यों

को सत्य स्वीकार कर लें, तो न्याय-नियमों के अनुसार किस नतीजे पर अनिवार्य रूप से पहुँच सकते हैं। दो वादों को ले—

‘सब मनुष्य पतंग हैं,

सब पतंग रागी हैं,

इसलिए सब मनुष्य रागी हैं’

‘सब मनुष्य बुद्धियुक्त हैं,

सब मोर पक्षी हैं,

इसलिए सब त्रिकोणों के दो भुज मिलकर तीसरे भुज से बड़े होते हैं।’

पहले वाद में तीनों वाक्य असत्य हैं, परन्तु वाद निर्दोष है,

दूसरे में तीनों वाक्य सत्य हैं, परन्तु वाद की स्थिति में यह मूल्यविहीन है।

जो महत्त्व पश्चिम के तर्क में अनुमान को मिला है, वह गौतम के सूत्रों में इसे नहीं मिला।

अनुमान का तत्त्व क्या है?

पहले अध्याय में जहाँ सोलह पदार्थों का लक्षण किया है, अनुमान के प्रत्यय का विश्लेषण नहीं किया, केवल इसके तीन रूपों का वर्णन किया है। दूसरे अध्याय में, अनुमान के प्रमाण होने पर दो आक्षेपों की ओर संकेत किया है, और उन्हें निराधार बताया है। ‘उपमान’ की वाक्य कहते हुए अनुमान के स्वरूप की वाक्य अप्रत्यक्ष संकेत हो गया है। इस तरह सूत्रों में, अनुमान के सवध में तीन बातों पर विचार हुआ है—

(१) अनुमान क्या है?

(२) सत्यासत्य की खोज में, अनुमान प्रमाण है भी, या नहीं?

(३) अनुमान के विविध रूप क्या हैं?

इसी क्रम में हम इन पर विचार करें।

(१) अनुमान क्या है?

‘अनुमान प्रत्यक्ष से अप्रत्यक्ष की सिद्धि है।’ (२ ४४)

प्रत्यक्ष हमें अनुमान के लिए सामग्री देता है। वह सामग्री ही क्यों पर्याप्त नहीं? पशु-पक्षियों के लिए तो वह पर्याप्त प्रतीत होती है। वे वर्तमान में जीते हैं और किसी समस्या के प्रस्तुत होने पर, अपनी योग्यता के अनुसार, उससे निपट लेते हैं। मनुष्य वर्तमान में ही नहीं, भविष्य में भी जीता है। वह आपत्ति आ जाने पर ही उससे निपटने की वाक्य नहीं मोचता, उसके आने से पहले भी उसका मुकाबला करने की

तैयारी करता है। वह 'आगे और पीछे देखने वाला प्राणी है।' वह प्रत्यक्ष की सीमाओं को पार करके, अप्रत्यक्ष को जानना चाहता है। यह क्रिया अनुमान है।

हम प्रत्यक्ष से अप्रत्यक्ष तक जा कैसे सकते हैं ?

इस प्रश्न के दो उत्तर दिये जाते हैं। एक उत्तर 'निगमन-न्याय' का उत्तर है। इसके अनुसार जिस अप्रत्यक्ष को हम देखते हैं, वह वास्तव में गुप्त रूप में विद्यमान होता है, अनुमान उसे व्यक्त कर देता है। हम इस क्रिया में किसी नये तथ्य को नहीं देखते, पहले तथ्य को ही नये दृष्टिकोण से देखते हैं। जब मैं कहता हूँ 'सारे मनुष्य मर्त्य हैं', तो इस वाक्य में निम्न वाक्य भी निहित होते हैं—

'भारत निवासी मर्त्य हैं।'

'कोई मनुष्य अमर्त्य नहीं।'

'कोई अमर्त्य मनुष्य नहीं।'

ऐसा अनुमान 'निरन्तर-अनुमान' कहलाता है।

इससे अधिक महत्त्व का अनुमान वह है, जो दो वाक्यों से निष्कर्ष निकालता है। यह अरस्तू की सिलोजिस्म है, यही 'पंच-अवयवी' के तीन पहले या अन्तिम अवयव हैं। दोनों प्रकार के अनुमान का आधार 'निर्विरोधता-नियम' या 'संगति' है। इस नियम के अनुसार सत्ता और सत्य में कोई आन्तरिक विरोध नहीं होता।

नवीन काल में प्रकृति के ज्ञान को महत्त्व प्राप्त हुआ। न्यायशास्त्र में निगमन का स्थान आगमन ने ले लिया। जान स्टूअर्ट मिल आगमन का प्रमुख आचार्य है। आगमन का उद्देश्य एक वाक्य या एक से अधिक वाक्यों के गुप्त अर्थ को देखना नहीं, अपितु ज्ञान में वास्तविक वृद्धि करना है। इसके लिए परीक्षण और निरीक्षण (प्रयोग) का सहारा लिया गया। विज्ञान का पहला काम तथ्यों का जानना है, दूसरा काम इन तथ्यों में कारण-कार्य सम्बन्ध स्थापन करना है। प्रत्यक्ष से अप्रत्यक्ष की ओर जाना यहाँ भी ध्येय है। आगमन में व्यापक नियम से आरम्भ नहीं करते, ऐसे नियम तक पहुँचना चाहते हैं। यदि हमें मालूम हो कि मलेरिया-ज्वर कुनाइन के प्रयोग से दूर हो जाता है, तो हम मलेरिया के प्रत्येक रोगी को कुनाइन दे सकते हैं, परन्तु हम यह कैसे जान सकते हैं कि कुनाइन मलेरिया का इलाज है? ऐसे नियमों की खोज आगमन का काम है। आगमन दो निम्न नियमों पर आधारित होता है —

(१) कोई घटना अकारण नहीं होती, प्रत्येक कार्य किसी कारण का कार्य होता है।

(२) ससार में व्यवस्था है, जो कारण आज किसी कार्य को उत्पन्न करता है, वह उसी स्थिति में, सदा ऐसा करता रहा है, और सदा ऐसा करता रहेगा।

को सत्य स्वीकार कर लें, तो न्याय-नियमों के अनुसार किस नतीजे पर अनिवार्य रूप से पहुँच सकते हैं। दो वादों को लें—

‘सब मनुष्य पतंग हैं,

सब पतंग रागी हैं,

इसलिए सब मनुष्य रागी हैं’

‘सब मनुष्य बुद्धियुक्त हैं,

सब मोर पक्षी हैं,

इसलिए सब त्रिकोणों के दो भुज मिलकर तीसरे भुज से बड़े होते हैं।’

पहले वाद में तीनों वाक्य असत्य हैं, परन्तु वाद निर्दोष है,

दूसरे में तीनों वाक्य सत्य हैं, परन्तु वाद की स्थिति में यह मूल्यविहीन है।

जो महत्त्व पश्चिम के तर्क में अनुमान को मिला है, वह गौतम के सूत्रों में इसे नहीं मिला।

अनुमान का तत्त्व क्या है?

पहले अध्याय में जहाँ सोलह पदार्थों का लक्षण किया है, अनुमान के प्रत्यय का विश्लेषण नहीं किया, केवल इसके तीन रूपों का वर्णन किया है। दूसरे अध्याय में, अनुमान के प्रमाण होने पर दो आक्षेपों की ओर संकेत किया है, और उन्हें निराधार बताया है। ‘उपमान’ की वाक्य कहते हुए अनुमान के स्वरूप की वाक्य अप्रत्यक्ष संकेत हो गया है। इस तरह सूत्रों में, अनुमान के संबंध में तीन बातों पर विचार हुआ है—

(१) अनुमान क्या है?

(२) सत्यासत्य की खोज में, अनुमान प्रमाण है भी, या नहीं?

(३) अनुमान के विविध रूप क्या हैं?

इसी क्रम में हम इन पर विचार करें।

(१) अनुमान क्या है?

‘अनुमान प्रत्यक्ष से अप्रत्यक्ष की सिद्धि है।’ (२ ४४)

प्रत्यक्ष हमें अनुमान के लिए सामग्री देता है। वह सामग्री ही क्यों पर्याप्त नहीं? पशु-पक्षियों के लिए तो वह पर्याप्त प्रतीत होती है। वे वर्तमान में जीते हैं और किसी समस्या के प्रस्तुत होने पर, अपनी योग्यता के अनुसार, उससे निपट लेते हैं। मनुष्य वर्तमान में ही नहीं, भविष्य में भी जीता है। वह आपत्ति आ जाने पर ही उससे निपटने की वाक्य नहीं मोचता, उसके आने से पहले भी उसका मुकाबला करने की

तैयारी करता है। वह 'आगे और पीछे देखने वाला प्राणी है।' वह प्रत्यक्ष की सीमाओं को पार करके, अप्रत्यक्ष को जानना चाहता है। यह क्रिया अनुमान है।

हम प्रत्यक्ष से अप्रत्यक्ष तक जा कैसे सकते हैं?

इस प्रश्न के दो उत्तर दिये जाते हैं। एक उत्तर 'निगमन-न्याय' का उत्तर है। इसके अनुसार जिस अप्रत्यक्ष को हम देखते हैं, वह वास्तव में गुप्त रूप में विद्यमान होता है, अनुमान उसे व्यक्त कर देता है। हम इस क्रिया में किसी नये तथ्य को नहीं देखते, पहले तथ्य को ही नये दृष्टिकोण से देखते हैं। जब मैं कहता हूँ 'सारे मनुष्य मर्त्य हैं', तो इस वाक्य में निम्न वाक्य भी निहित होते हैं—

'भारत निवासी मर्त्य हैं।'

'कोई मनुष्य अमर्त्य नहीं।'

'कोई अमर्त्य मनुष्य नहीं।'

ऐसा अनुमान 'निरन्तर-अनुमान' कहलाता है।

इससे अधिक महत्त्व का अनुमान वह है, जो दो वाक्यों से निष्कर्ष निकालता है। यह अरस्तू की सिलोजिस्म है, यही 'पंच-अवयवी' के तीन पहले या अन्तिम अवयव हैं। दोनों प्रकार के अनुमान का आधार 'निर्विरोधता-नियम' या 'संगति' है। इस नियम के अनुसार सत्ता और सत्य में कोई आन्तरिक विरोध नहीं होता।

नवीन काल में प्रकृति के ज्ञान को महत्त्व प्राप्त हुआ। न्यायशास्त्र में निगमन का स्थान आगमन ने ले लिया। जान स्टूअर्ट मिल आगमन का प्रमुख आचार्य है। आगमन का उद्देश्य एक वाक्य या एक से अधिक वाक्यों के गुप्त अर्थ को देखना नहीं, अपितु ज्ञान में वास्तविक वृद्धि करना है। इसके लिए परीक्षण और निरीक्षण (प्रयोग) का सहारा लिया गया। विज्ञान का पहला काम तथ्यों का जानना है, दूसरा काम इन तथ्यों में कारण-कार्य संबंध स्थापन करना है। प्रत्यक्ष से अप्रत्यक्ष की ओर जाना यहाँ भी ध्येय है। आगमन में व्यापक नियम से आरम्भ नहीं करते, ऐसे नियम तक पहुँचना चाहते हैं। यदि हमें मालूम हो कि मलेरिया-ज्वर कुनाइन के प्रयोग से दूर हो जाता है, तो हम मलेरिया के प्रत्येक रोगी को कुनाइन दे सकते हैं, परन्तु हम यह कैसे जान सकते हैं कि कुनाइन मलेरिया का इलाज है? ऐसे नियमों की खोज आगमन का काम है। आगमन दो निम्न नियमों पर आधारित होता है —

(१) कोई घटना अकारण नहीं होती, प्रत्येक कार्य किसी कारण का कार्य होता है।

(२) ससार में व्यवस्था है, जो कारण आज किसी कार्य को उत्पन्न करता है, वह उसी स्थिति में, सदा ऐसा करता रहा है, और सदा ऐसा करता रहेगा।

जैसा हम देखेंगे, न्याय सूत्रों में अनुमान की दोनों विधियों को ध्यान में रखा है।

(२) अनुमान का प्रमाणत्व

अनुमान के सबंध में दूसरा प्रश्न यह है कि क्या इसमें प्रत्यक्ष से अप्रत्यक्ष की ओर ले जाने की क्षमता भी है। आगमन में कारण-कार्य सबन्ध मौलिक प्रत्यय है। न्याय सूत्रों में, इस सबन्ध पर प्रतिपक्ष की ओर से दो आक्षेप किये गये हैं—

(क) हम किसी कार्य के कारण को निश्चय से जान नहीं सकते।

(ख) कारण-कार्य सबंध की संभावना ही नहीं।

पहले आक्षेप के पक्ष में कहा जाता है कि प्रत्येक कार्य एक से अधिक कारणों का फल हो सकता है, और किसी विशेष स्थिति में हम कह नहीं सकते कि क, ख, ग में से किस कारण ने कार्य को उत्पन्न किया है। कारण-अनेकता का सिद्धान्त नवीन न्याय में भी विचार का विषय बना रहा है। सूत्रकार के विचार में हम कार्य को इसके पूर्णरूप में नहीं देखते, किसी विशेष अंश को महत्त्व देते और अन्य अंशों की ओर उपेक्षा करते हैं। रेलगाड़ी के नीचे कुचला जाने, डूबने, विष खाने के परिणाम को हम मृत्यु कहते हैं, परन्तु परिणाम सभी हालतों में एक नहीं होता। हम चेतना-समाप्ति को महत्त्व देकर एक ही शब्द का प्रयोग करते हैं।

दूसरा आक्षेप अधिक गंभीर है। इसके अनुसार कारण-कार्य सबन्ध संभव ही नहीं।

साधारण विचार में हम काल को भूत, वर्तमान और भविष्य में बाँटते हैं। प्रतिपक्षी कहता है कि वर्तमान वास्तव में नवीन-भूत है। यह भूत और भविष्य की सन्धि है, इसका अपना कोई विस्तार नहीं। कारण की समाप्ति पर ही कार्य का उत्थान होता है, परन्तु जब कारण रहा ही नहीं, तो वह कार्य को पैदा कैसे कर सकता है? चूंकि वर्तमान का कोई अस्तित्व नहीं, कारण और कार्य कभी एक साथ विद्यमान नहीं होते। ऐसी वस्तुओं में कोई सबन्ध नहीं हो सकता।

सूत्रकार कहता है कि जो पुरुष भूत और भविष्य का जिक्र करता है, वह वर्तमान को मान ही चुका है। भूत वह काल है जो वर्तमान था, परन्तु अब नहीं, भविष्य वह काल है जो अभी वर्तमान नहीं, परन्तु होगा। वर्तमान का अस्तित्व न माने तो भूत और भविष्य निरर्थक हो जाते हैं। पक्षी और प्रतिपक्षी दोनों की तर्कना काल में होती है, काल के अस्तित्व में इनकार कर ही नहीं सकते।

(३) अनुमान के रूप

सूत्र १ १ ५ में कहा है—

‘अब प्रत्यक्ष पूर्वक अनुमान तीन प्रकार का है—पूर्ववत्, शेषवत् और सामान्यतोदृष्ट ।’

अनुमान का अर्थ ‘पीछे आने वाला ज्ञान’ है, यह ‘प्रत्यक्ष पूर्वक’, प्रत्यक्ष पर निर्धारित है। दूसरे अध्याय में, ऊपर दिये गये दो आक्षेपों का उत्तर दिया है, परन्तु अनुमान के रूपों की वास्तव कुछ नहीं कहा। इसका परिणाम यह है कि टीकाकारों ने अपनी-अपनी समझ के अनुसार इनका अर्थ किया है। तीनों पदों का शब्दार्थ यह है—

पूर्ववत् (१) पहले की तरह,

(२) पूर्व (पहले आने वाले) से।

शेषवत् (१) जो बच रहे, उससे,

(२) जो पीछे आये, उससे।

सामान्यतोदृष्ट—जो सामान्यता से दिखाई दे।

ऐसा प्रतीत होता है कि पूर्ववत् और शेषवत् दोनों आगमन से संबद्ध हैं, और सामान्यतोदृष्ट निगमन से संबद्ध है। पहले दो अनुमानों के संबन्ध में कुछ टीकाकार अनुमान क्रिया की दिशा को देखते हैं, कुछ अनुमान की नींव को। पहली व्याख्या के अनुसार, पूर्ववत् अनुमान में हम कारण से कार्य की ओर जाते हैं, शेषवत् में कार्य से कारण की ओर जाते हैं। पर्वतो पर वर्षा को देखकर यह अनुमान करना कि नीचे नदी में बाढ़ आयेगी, पूर्ववत् अनुमान है, नदी की बाढ़ को देखकर पर्वतो में हुई वर्षा का अनुमान करना शेषवत् अनुमान है। यह भेद बहुत महत्त्व का नहीं, न्याय की दृष्टि से तर्कना की नींव का महत्त्व अधिक है।

प्रयोगशाला के वाहर भी हमें कारण-कार्य को समझने की आवश्यकता होती है। एक मनुष्य को रोग हो जाता है और वह डाक्टर के पास दवा के लिए पहुँचता है। डाक्टर की दूकान दवाओं से भरी है। वह रोगी से कहता है—‘कोई दवा उठा ले जाओ।’ रोगी कहता है—‘कोई दवा कैसे ले जाऊँ? मुझे तो इस रोग को दूर करनेवाली दवा चाहिये।’ डाक्टर उसके शरीर की परीक्षा करता है और उपयोगी दवा देता है। डाक्टर कैसे जानता है कि कौन-सी दवा उपयोगी है? कालेज छोड़ने के बाद वह दूकान में बैठे वर्षों से यही जानने का यत्न करता रहा है। वह अपने पूर्व के अनुभव पर भरोसा करता है। कारण-कार्य के संबन्ध में हम इस विश्वास से चलते हैं कि प्रत्येक कार्य का कारण होता है, और कारण-कार्य संबन्ध स्थायी है, परन्तु यह बात तो अनुभव ही बता सकता है कि कोई विशेष कार्य किस कारण की उत्पत्ति है। हम परीक्षण पर भरोसा करते हैं। किसी विशेष संबन्ध के जितने अधिक उदाहरण मिलें, और जितनी विविध

स्थितियों में मिलें, उतना ही इस मन्त्र में हमारा विश्वास दृढ़ होता है। परीक्षण या पिछले अनुभव की नींव पर जो अनुमान किया जाता है, वह 'पूर्ववत् अनुमान' है।

परीक्षण में एक कठिनाई अवश्य होती है। स्थिति में बहुधा अनुस्यू भागों के साथ अयोग्य भाग भी सम्मिलित होते हैं। हम चाहते हैं कि हो सके तो परीक्षण करते समय ऐसे अयोग्य भागों को अलग कर दें। जब परीक्षण में हालात को वशीभूत कर लिया जाता है, तो वह प्रयोग या निरीक्षण कहलाता है। प्रयोग वैज्ञानिक परीक्षण है। अनुचित अंगों को अलग करने के पीछे जो शेष अश रह जाते हैं, उनकी प्रक्रिया को देखकर जो अनुमान होता है, वह 'शेषवत् अनुमान' है।

वैज्ञानिक अनुसन्धान में यह बहुत कम होता है कि प्रयोगकर्ता मीधा कार्य में कारण तक जा पहुँचे। एक से अधिक गम्भव कारण उसके सम्मुख आ जाते हैं। उनमें उसे चुनाव करना होता है। ऐसे सभव या सामयिक कारणों को प्रतिज्ञा (हाइपोथेसिस) कहते हैं। वैज्ञानिक इन प्रतिज्ञाओं की जाँच करता है। वह प्रत्येक को वास्तविक कारण मान कर उससे निष्कर्ष निकालता है और देखता है कि वह निष्कर्ष अनुभव के अनुकूल है या नहीं। जो प्रतिज्ञाएँ इस जाँच में पूरी नहीं उतरती, उन्हें त्याग दिया जाता है, जो प्रतिज्ञा ऐसी जाँच में पूरी उतर कर बच रहती है, वह 'शेष' है। इस प्रक्रिया को वैज्ञानिक विधि कहते हैं। इसमें आगमन और निगमन दोनों विद्यमान हैं। इसके चार पाद हैं—हम परीक्षण से आरम्भ करते हैं, इसकी नींव पर प्रतिज्ञा को स्वीकार करते हैं, प्रतिज्ञा की स्वीकृति से परिणाम निकालते हैं, और अन्त में देखते हैं कि यह परिणाम अनुभव से प्रमाणित होते हैं, या नहीं। यह सारी प्रक्रिया 'शेषवत् अनुमान' ही है।

न्याय का तीसरा अनुमान 'सामान्यतोदृष्ट' है। इसमें सामान्यता या व्याप्ति अनुमान का आधार होती है। यह निगमन है। हम घड़ी में घण्टे की सुई की गति को देखते नहीं, परन्तु यह तो देखते हैं कि उसकी स्थिति बदलती रहती है। हमारा अनुभव बताता है कि स्थिति-परिवर्तन गति के बिना नहीं होता। हम अनुमान करते हैं कि घण्टे की सुई भी चलती रहती है। साधारण मनुष्य सूर्य की गति का अनुमान भी ऐसे ही करता है।

इस अनुमान का तत्त्व यह है कि हम किसी सामान्य (व्यापक) धारणा से चलते हैं, और उसे वाद का आधार बनाते हैं।

४. 'उपमान'

'उपमान' का लक्षण सूत्र १ १ ६ में यो किया है—

‘प्रसिद्ध साधर्म्यं (समानता) से साध्य के साधने को उपमान कहते हैं।’

दूसरे अध्याय (सूत्र ४१-४०) में उपमान की परीक्षा की गयी है। यह परीक्षा दो निम्न शकाओं का समाधान है—

(१) अत्यन्त सादृश्य और अल्प सादृश्य से उपमान की सिद्धि नहीं हो सकती।

(२) प्रत्यक्ष से अप्रत्यक्ष की सिद्धि होने से, उपमान अनुमान का ही एक रूप है।

मसार के प्रत्येक पदार्थ में अनेक गुण पाये जाते हैं। कोई दो पदार्थ ऐसे नहीं, जिनमें कोई भेद न हो, न ही कोई दो पदार्थ ऐसे हैं, जिनमें कोई समानता न हो। गुणों की समानता और असमानता की नीव पर हम वस्तुओं को क्रमबद्ध करते हैं, उनकी श्रेणियाँ बनाते हैं। ऐसा करने में हमारा प्रयोजन अपने अनुभव को विस्तृत करना होता है। हम दृष्ट जगत् की एकता में विश्वास करते हैं और ख्याल करते हैं कि जो साहचर्य जगत् के एक भाग में दीखता है, वह दूसरे भाग में भी दीखेगा। यदि क और ख में १० गुण समान हैं, तो ११वाँ गुण जो क में विद्यमान है, ख में भी विद्यमान होगा। दृष्ट समानता से अदृष्ट समानता का विचार करना उपमान है।

प्रत्यक्ष (प्रति-अक्षि) सामने देखना है, अनुमान प्रत्यक्षपूर्वक है, प्रत्यक्ष के पीछे आता है। अनुमान का आधार भूतकाल का प्रत्यक्ष है। उपमान में काल का प्रत्यय असंगत है। पदार्थों के गुणों में आगे पीछे घटने का भेद नहीं होता, वे सब एक साथ विद्यमान होते हैं। उपमान में हम प्रत्यक्ष से अप्रत्यक्ष की ओर नहीं जाते, एक प्रत्यक्ष से दूसरे प्रत्यक्ष की ओर जाते हैं। उपमान अनुमान से भिन्न स्वतन्त्र प्रमाण है।

उपमान का आधार समानता है। कितनी समानता आवश्यक है? ऊपर हमने कहा है कि दो वस्तुओं में १० गुण साझे (उभयगत) हो, तो ११वाँ गुण जो एक में पाया जाता है, दूसरे में भी मिलेगा। क और ख में गुण कितने हैं? हम निश्चय से बता नहीं सकते, परन्तु जो कुछ हम देखते हैं, उसकी नीव पर कहते हैं कि क में २५० गुण और ख में २८० गुण हैं। इस स्थिति में १० गुणों का साझा होना कोई महत्त्व नहीं रखता। यह समानता बहुत अल्प है और इससे कुछ सिद्ध नहीं हो सकता। जहाँ अतिसादृश्य या बहुत समानता हो, वहाँ उपमान की जरूरत ही नहीं होती। हमारे लिए यह कहना कठिन है कि कितनी समानता आवश्यक और पर्याप्त है, इसलिए उपमान कोई प्रमाण नहीं।

सूत्रकार ने उपमान के लक्षण में समानता की मात्रा पर बल नहीं दिया, अपितु उसके प्रकार को ध्यान में रखा है। ‘प्रसिद्ध साधर्म्यं से साध्य के साधने को उपमान

कहते हैं।' प्रसिद्ध का अर्थ महत्त्वपूर्ण है। हम जानना चाहते हैं कि एक विशेष नक्षत्र पर प्राणधारी मौजूद है, या नहीं। यदि हमें पता लग जाता है कि वहाँ जल और वायु नहीं, तो हम यह देखने की आवश्यकता नहीं समझते कि पृथिवी और उन नक्षत्र में कितने गुण उभयस्थ हैं। गुणों की मर्यादा नहीं, गुणों की प्रसिद्धि उपमान का आधार है।

५ 'शब्द प्रमाण'

'शब्द' की परीक्षा में, सबसे पहले सूत्रकार यह बताना चाहता है कि 'शब्द' अनुमान के अन्तर्गत नहीं आता, अपितु एक स्वतन्त्र प्रमाण है। अनुमान लिंग से लिंगी की ओर जाना है। शब्द भी वस्तुओं के लिंग हैं, हम 'घोड़ा' शब्द सुनते हैं, और एक विशेष पशु का चित्र हमारे सामने आ जाता है। सूत्रकार का उत्तर है कि जिन चिह्नों को अनुमान में लिंग कहा जाता है, वह लिंगी के स्वाभाविक चिह्न हैं, नाम तो मानव-निश्चय का फल है। जिस पशु को हम घोड़ा कहते हैं, उसे ईरान में 'अस्प' और इंग्लैंड में 'हार्म' कहते हैं। नामों को लिंग नहीं कह सकते।

'शब्द' की वास्तव सूत्र १ ७-८ में कहा है—

'आप्त के उपदेश को 'शब्द' कहते हैं।'

'यह दो प्रकार का है—एक दृष्टार्थ, दूसरा अदृष्टार्थ।'

आप्त पुरुष में दो गुण आवश्यक हैं—एक यह है कि वह जिस विषय की वास्तव कहता है, उसकी वास्तव उसे ज्ञान हो, दूसरा यह कि जो कुछ वह जानता है, उसे यथार्थ व्यक्त करे। उसका मस्तिष्क उज्ज्वल हो और हृदय पवित्र हो। आप्त का उपदेश दो प्रकार का होता है—दृष्टार्थ और अदृष्टार्थ। रोगी वैद्य के पास जाता है, मुकदमे में फँसा हुआ पुरुष वकील के पास पहुँचता है। विशेषज्ञों का ज्ञान दृष्टार्थ है, वह इन्द्रियों का विषय है। वैद्य और वकील के कथन की जाँच अनुभव से हो जाती है। अदृष्टार्थ विषय के सम्बन्ध में ज्ञानेन्द्रियाँ हमें बता नहीं सकती। नीति और धर्म के प्रश्न इसके अन्तर्गत आते हैं।

सूत्र २ ६७ में, शब्द प्रमाण के नीचे मन्त्र, आयुर्वेद और आप्त पुरुष के प्रमाणत्व का वर्णन है। मन्त्र हमें उन सिद्धान्तों की वास्तव बताता है, जहाँ प्रत्यक्ष और अनुमान सहायता नहीं कर सकते, आयुर्वेद की ओर उदाहरण के रूप में संकेत किया है—लौकिक व्यवहार में हमें विशेषज्ञों की बात माननी होती है। नैतिक जीवन में हम ऐसे पुरुषों की ओर झुकते हैं, जिनका आचरण नैतिक आदर्श का स्थूल आकार है।

सूत्र २ ६७ में कहा है कि उपर्युक्त चार प्रमाण ही स्वतन्त्र प्रमाण हैं, अन्य प्रमाण इनके अन्तर्गत आ जाते हैं।

प्रमाणों की परीक्षा सूत्र २ ७९ के साथ समाप्त हो जाती है। अध्याय का शेष भाग दो निम्न विषयों पर विचार करता है—

(१) शब्द नित्य है, या अनित्य है?

(२) शब्द का अर्थ क्या है?

यहाँ शब्द का अभिप्राय सार्थक ध्वनि है।

पहला प्रश्न तत्त्व-ज्ञान से सम्बन्ध रखता है, दूसरा तर्क का विषय है।

(१) शब्द नित्य है, या अनित्य है?

प्रश्न में विवाद का विषय क्या है?

रूप, रस, गन्ध, ताप और शब्द का ज्ञान इन्द्रियों के प्रयोग से होता है। आँख रंग और विस्तार को देखती है, स्पर्श से हम ताप की वास्तविकता जानते हैं, दबाव और आकृति की वास्तविकता भी जानते हैं, कान से शब्द सुनते हैं, नाक से सूँघते हैं, जिह्वा से रस लेते हैं। साधारण मनुष्य इन सब गुणों को एक स्तर पर रखता है। नदी का जल मैला है, शीतल है, नदी का विस्तार है। जब कोई चेतन प्राणी पास नहीं होता, तब भी नदी में यह गुण विद्यमान होते हैं। दार्शनिक गुणों में प्रधान और अप्रधान का भेद करते हैं। जान लॉक ने कहा कि फूल को देखनेवाला न हो, तो उसका रंग नहीं, सूँघनेवाला न हो, तो गन्ध नहीं। कोई सुननेवाला न हो, तो चट्टानों पर नदी के गिरने से शब्द होता ही नहीं। रंग, शब्द, रस, गन्ध और ताप बाह्य पदार्थों में नहीं, ये हमारी मानसिक अवस्थाएँ हैं, जो पदार्थों के सम्पर्क से पैदा हो जाती हैं। विस्तार, आकृति और अप्रवेक्ष्यता प्राकृत पदार्थों के अपने गुण हैं, जो उनमें विद्यमान होते हैं, चाहे उनका ज्ञाता हो या न हो। दूसरी श्रेणी के गुण प्रधान गुण हैं, इनकी क्रिया ही अप्रधान गुणों का कारण है।

न्यायसूत्रों में शब्द को विचार का विषय बनाया है और प्रश्न उठाया है कि यह नित्य है, या अनित्य है। शब्द आकाश का गुण है। ध्वनि होते ही आकाश में फैल जाती है। इसकी गति ११२० फुट प्रति सेकण्ड है पर जब यह विद्युद् लहरियों में परिवर्तित कर दी जाती है तब यह प्रकाश की तरह एक सेकण्ड में १,८६,००० मील की गति से हर कही पहुँच जाती है। रेडियो में हमें पृथिवी के प्रत्येक भाग से शब्द सुनने का अवसर मिलता है। क्या यह संभव नहीं कि जिस तरह विस्तार पदार्थों का स्थायी गुण है और हमारा बोध ही क्षणिक है, उसी तरह जो शब्द हम सुनते हैं, वह तो नित्य है, केवल विशेष स्थिति में हमें उसका बोध होता है? न्याय इस समाधान को स्वीकार नहीं करता, और शब्द को अनित्य बताता है। सूत्र २ ८१ कहता है—

‘आदिमान् होने से, इन्द्रियो का विषय होने से, और व्यवहार के लिए बनी हुई वस्तुओं के समान होने से शब्द अनित्य है।’

हम देखते हैं कि शब्द का आरम्भ होता है। स्टेगन प्लेटफार्म पर घण्टी बजती है, हमें गाड़ी के आने की सूचना मिलती है। उज्ज्वल की मीठी बजती है, हम गाड़ी में बैठ जाते हैं। यह विद्यमान करना कठिन है कि घण्टी और मीठी की आवाजें तो आकाश में मदा में विद्यमान थी, हमें उनके सुनने का अभी अवसर मिला है। जब हम आप बोलते हैं, तो हमें शब्द के आदिमान् होने में मन्देह हो ही नहीं सकना, हम शब्द को सुनते ही नहीं, उत्पन्न भी करते हैं।

शब्द के अनित्य होने में दूसरा हेतु यह है कि यह इन्द्रियो का विषय है। तत्त्व-ज्ञान स्थायी सत्ता और उसके प्रकटनों में भेद करता है। इन्द्रियो का क्षेत्र प्रकटनों तक सीमित है, सत्ता की वास्तव बुद्धि या आन्तरिक ज्योति ही जान सकती है। शब्द एक इन्द्रिय का विषय होने में प्रकटन है, और इसलिए अनित्य है।

तीसरा हेतु भाषा की बनावट है। हम लकड़ी, ईंट, चूना आदि को मिलाकर भवन तैयार करते हैं। भवन गिराया जा सकता है और उसके अगभूत अंश फिर अलग हो सकते हैं। कोई मिश्रित पदार्थ नित्य नहीं होता, यह व्यवहार के लिए बनाया जाता है। भाषा की भी यही स्थिति है, ‘व्यवहार के लिए बनी हुई वस्तुओं के समान होने से शब्द अनित्य है।’

(२) शब्द का अर्थ

बच्चा पूछता है—‘कुर्सी क्या है?’ माता उसे कुर्सी दिखा देती है। पीछे वह अन्य कुर्सियों को देखता है और उन सबको एक श्रेणी में रखता है। जो कुछ इस श्रेणी में है, कुर्सी है, कुर्सी का अर्थ इस विशेष श्रेणी में होता है। सारी कुर्सियाँ पूर्णतया एक प्रकार की नहीं होती—कोई छोटी है, कोई बड़ी, किसी की बैठक मजबूत होती है, किसी की नहीं होती। उनमें सामग्री का भेद भी होता है। बच्चा जानना चाहता है कि सब कुर्सियों में सर्वसामान्य गुण कौन से हैं, जो उन्हें मेज, स्टूल और अन्य पदार्थों से पृथक् करते हैं। ऐसे गुण मिलकर कुर्सी का दूसरा अर्थ है।

इन दोनों अर्थों को ‘निर्देशक’ और ‘गुण-बोधक’ अर्थ कह सकते हैं।

पश्चिमी तर्क में इन दोनों अर्थों पर विचार हुआ है। न्याय में, इन दोनों के अतिरिक्त एक तीसरे अर्थ का भी जिक्र किया है। जब हम घोड़े का चिन्तन करते हैं, तो साधारण अवस्था में न तो घोड़ा-श्रेणी हमारे ध्यान में होती है, न वह सब गुण जो घोड़े को घोड़ा बनाते और अन्य पशुओं से अलग करते हैं, घोड़े की ‘आकृति’ हमारे

सम्मुख प्रस्तुत हो जाती है। वच्चा अनेक वस्तुओं को देखता नहीं, उनके गुणों की वावत भी बहुत कम जानता है, परन्तु उनका चित्र देखकर उनका अर्थ समझता है।

अध्याय के चार अन्तिम सूत्र ये हैं—

‘व्यक्ति, आकृति और जाति पद का अर्थ है।’

गुण विशेष के आश्रयवाली मूर्ति को व्यक्ति कहते हैं।’

‘जिससे जाति और जाति के चिह्नों का ज्ञान हो, वह आकृति है।’

‘जिससे विविध पदार्थों की समानता होती है, वह जाति है।’

व्यक्ति निर्देशक अर्थ का सूचक है, जाति गुण-बोधक अर्थ बताती है, आकृति में दोनों का मेल होता है।

५ प्रमेय

प्रमाण का उद्देश्य किसी धारणा को प्रमाणित करना है; यह ‘साध्य की सिद्धि का साधन है।’ जिस वस्तु की वावत प्रमाण का प्रयोग होता है, उसे प्रमेय कहते हैं। जब हम न्याय दर्शन से पूछते हैं कि ऐसी तर्कना का अधिकार कहाँ तक जाता है, तो उत्तर मिलता है कि कोई विषय भी इसके अधिकार-क्षेत्र के बाहर नहीं। इस स्थिति में प्रमेयों की सूची तैयार करने का क्या प्रयोजन हो सकता है? प्रत्येक नैयायिक कुछ विषयों को, जिनमें उसे दिलचस्पी है, विवेचन के लिए चुन लेता है।

सूत्र १ १ ९ में प्रमेय के १२ निम्न रूप बयान किये गये हैं—

‘आत्मा, शरीर, इन्द्रिय, अर्थ, बुद्धि, मन, प्रवृत्ति, दोष, पुनर्जन्म, फल, दुःख और अपवर्ग (मोक्ष)।’

यह सूची मनुष्य को ध्यान में रखकर तैयार की गयी है। पहले छ विषय मनुष्य को कारण के रूप में देखते हैं, शेष छ उसकी क्रिया और क्रिया-फल का वर्णन हैं। विवेचन को इस प्रकार सीमित करने के दो कारण हो सकते हैं—

(१) न्याय दर्शन के पहले सूत्र में ही कहा है कि १६ पदार्थों का तत्त्व-ज्ञान नि श्रेयस प्राप्ति का साधन है। यही पता लग जाता है कि मानव की स्थिति का इस विवेचन में कितना महत्त्व है। यो तो सारा ज्ञान मूल्यवान है, परन्तु जैसा एक अग्रज कवि ने कहा है, ‘मनुष्य के लिए अव्ययन का सबसे अधिक उपयोगी विषय स्वयं मनुष्य ही है।’

(२) मनुष्य ब्रह्माण्ड का नन्हा अनुरूप है, जो कुछ बाहर बड़े पैमाने पर पाया जाता है, वह सब छोटे पैमाने पर मनुष्य में विद्यमान है। जगत् में हम जब प्रकृति,

जीवन और चेतना पाते हैं, यह तीनों मनुष्य में मौजूद हैं। ब्रह्मांड के अध्ययन के लिए इसका कोई भाग चुनना हो, तो मनुष्य ही सबसे अच्छा भाग है।

सूत्र २ १३६ में कहा है कि किसी वस्तु का व्यक्तित्व समझने के लिए उसके विशेष गुणों की ओर ध्यान देना चाहिये। मनुष्य में ऐसा गुण आत्मत्व है। प्रमेयों में प्रथम स्थान आत्मा को दिया गया है। इसकी वास्तव कुछ विचार करें।

(१) आत्मा

१ आत्मा का अस्तित्व

तत्त्व-ज्ञान अनुभव का समाधान है। अनुभव के अस्तित्व में तो इनकार हो ही नहीं सकता। यदि हम इसमें सन्देह करें तो, सन्देह स्वयं एक अनुभव होने के कारण, इस सन्देह को निरावार ठहरा देता है। मारा विवेचन चेतना की स्वीकृति से आरम्भ होता है। प्रश्न यह है कि अनुभव किसी अनुभव की क्रिया है, या आप ही अपना पर्याप्त समाधान है। अनुभववादी ह्यूम ने कहा कि अनुभवों के अतिरिक्त कोई अनुभव नहीं, बौद्धों के विचार में भी ज्ञानधारा तो है, परन्तु इसमें अलग ज्ञाता कोई नहीं। न्याय दर्शन इस धारणा को नहीं मानता, इसके अनुसार आत्मा एक द्रव्य है और चेतना उसका गुण है। आत्मा के द्रव्य होने में, न्याय ने जो हेतु दिये हैं, उनका वर्णन नीचे दिया जाता है —

(१) अनुभव की नींव इन्द्रिय-जन्य ज्ञान पर है। हमारी ज्ञान-इन्द्रियाँ हमें भिन्न-भिन्न बोध देती हैं — आँख देखती है, सुनती नहीं, कान सुनता है, देखता नहीं, त्वचा ताप, कोमलता आदि की वास्तव बताती है। मैं खड्ग के खिलौने को देखता हूँ, इसे दबाता हूँ तो यह दब जाता है और शब्द उत्पन्न करता है। आँख ने रूप को देखा है, त्वचा ने कोमलता को अनुभव किया है, कान ने शब्द सुना है। खिलौने का बोध कैसे हो गया है? आँख, त्वचा और कान में से हर एक केवल एक गुण का बोध देता है, तीनों गुणों का बोध किसे हुआ है?

तीसरे अध्याय के पहले सूत्र में ही कहा है—

‘दर्शन और स्पर्श से एक ही अर्थ का ग्रहण होने से (आत्मा का) अस्तित्व सिद्ध होता है।’

हमारा अनुभव विविध और असंख्य गुणों का ही नहीं, अपितु वस्तुओं का भी होता है। संभवतः पुष्ट चेतना कोई अकेला गुण नहीं होता, कोई वस्तु होता है। गुणों को युक्त करना, उन सब में एक अर्थ का ग्रहण करना आत्मा की क्रिया है।

प्रत्यक्षीकरण में एकीकरण का अंश असंदिग्ध है। यह एकीकरण आत्मा का काम है।

पश्चिम में भी यह प्रश्न विवेचन का एक प्रमुख विषय बन रहा है। डेविड ह्यूम ने कहा कि उपलब्ध संयोजित तो होते हैं, सम्बद्ध नहीं होते। उसने द्रव्य के अस्तित्व से इनकार किया और कहा कि जब वह अपने अन्दर देखता है, तो किसी अनुभव को ही देखता है, अनुभवों को पकड़ नहीं पाता। ह्यूम के सम्मुख प्रश्न यह था—‘अनुभव में हम क्या देखते हैं?’ उसने अनुभवों में अनुभवों को नहीं देखा, अनुभवों वहाँ था ही नहीं, दिखाई कैसे देता? पीछे जर्मनी के दार्शनिक कांट ने कहा—‘पूछने का पहला प्रश्न तो यह है कि अनुभव बनता कैसे है। बाहर से हमें असम्बद्ध गुणों के रूप में अनुभव की सामग्री मिलती है, इस सामग्री को विशेष आकृति देकर वस्तु-ज्ञान बनाना मन की क्रिया है।’ न्याय दर्शन का विचार भी ऐसा ही है—‘दर्शन और स्पर्श से एक ही अर्थ के सिद्ध होने से आत्मा का अस्तित्व सिद्ध है।’

(२) यह एकीकरण विविध इन्द्रियों के उपलब्धों में ही नहीं पाया जाता, दोनों आँखों के उपलब्धों में भी पाया जाता है। दोनों आँखों में हर एक देखती है। साधारण अवस्था में वे एक साथ देखती हैं, परन्तु हम दो पदार्थों को नहीं देखते, एक ही देखते हैं। एक आँख के देखने के बाद दूसरी देखे, तो भी हम दोनों उपलब्धों को एक ही वस्तु की दोनो समझते हैं। यह एकीकरण भी आत्मा की क्रिया है, और उसकी सत्ता को सिद्ध करता है।

(३) इस एकीकरण का एक अच्छा उदाहरण यह है कि एक इन्द्रिय की क्रिया दूसरी इन्द्रिय में विकार पैदा कर देती है। हम फल को देखते हैं और उसे मुँह में डाल लेते हैं। खाने की क्रिया में, मुँह में लार निकलती है। पीछे फल के दर्शन मात्र से लार निकलने लगती है। यहाँ क्रिया एक इन्द्रिय (आँख) की हुई है, विकार दूसरी इन्द्रिय (रसना) में पैदा हो गया है। यह सम्बन्ध भी आत्मा की क्रिया है, इस क्रिया के अभाव में, फल के मुँह में जाने से पहले लार निकल नहीं सकती थी।

नवीन काल में, रूस के वैज्ञानिक पावलाव ने इन विकारों पर बहुत अनुसंधान किया। उसने कुत्तों पर प्रयोग किये। खाना खाते समय तो कुत्ते के मुँह में लार निकलती ही थी, खाना देखने, और खाने के पहले बजने वाली घटी की आवाज पर भी निकलने लगी। पावलाव ने ऐसे सम्बन्धों को ‘निमित्त-सहज क्रिया’ (कान्डीशड रीफ्लैक्स) का नाम दिया। वैज्ञानिक होने की स्थिति में, पावलाव ने ऐसी क्रियाओं के निर्माण का अध्ययन किया, गौतम के सामने इन विकारों के समाधान का प्रश्न था। उसकी सम्मति में, ऐसे विकार आत्मा की क्रिया की ओर संकेत करते हैं।

जीवन और चेतना पाते हैं, यह तीनों मनुष्य में मौजूद है। ब्रह्मांड के अव्ययन के लिए इसका कोई भाग चुनना हो, तो मनुष्य ही सबसे अच्छा भाग है।

सूत्र २ १३६ में कहा है कि किसी वस्तु का व्यक्तित्व समझने के लिए उसके विशेष गुणों की ओर ध्यान देना चाहिये। मनुष्य में ऐसा गुण आत्मत्व है। प्रमेयों में प्रथम स्थान आत्मा को दिया गया है। इसकी वास्तव कुछ विचार करें।

(१) आत्मा

१ आत्मा का अस्तित्व

तत्त्व-ज्ञान अनुभव का समाधान है। अनुभव के अस्तित्व में तो इनकार हो ही नहीं सकता। यदि हम इसमें सन्देह करें तो, सन्देह स्वयं एक अनुभव होने के कारण, इस सन्देह को निराधार ठहरा देता है। सारा विवेचन चेतना की स्वीकृति में आरम्भ होता है। प्रश्न यह है कि अनुभव किसी अनुभवों की क्रिया है, या आप ही अपना पर्याप्त समाधान है। अनुभववादी ह्यूम ने कहा कि अनुभवों के अतिरिक्त कोई अनुभवों नहीं, बौद्धों के विचार में भी ज्ञानधारा तो है, परन्तु इससे अलग ज्ञाता कोई नहीं। न्याय दर्शन इस धारणा को नहीं मानता, इसके अनुसार आत्मा एक द्रव्य है और चेतना उसका गुण है। आत्मा के द्रव्य होने में, न्याय ने जो हेतु दिये हैं, उनका वर्णन नीचे दिया जाता है —

(१) अनुभव की नींव इन्द्रिय-जन्य ज्ञान पर है। हमारी ज्ञान-इन्द्रियाँ हमें भिन्न-भिन्न बोध देती हैं — आँख देखती है, सुनती नहीं, कान सुनता है, देखता नहीं, त्वचा ताप, कोमलता आदि की वास्तव बताती है। मैं खड्ड के खिलौने को देखता हूँ, इसे दबाता हूँ तो यह दब जाता है और शब्द उत्पन्न करता है। आँख ने रूप को देखा है, त्वचा ने कोमलता को अनुभव किया है, कान ने शब्द सुना है। खिलौने का बोध कैसे हो गया है? आँख, त्वचा और कान में से हर एक केवल एक गुण का बोध देता है, तीनों गुणों का बोध किसे हुआ है?

तीसरे अध्याय के पहले सूत्र में ही कहा है—

‘दर्शन और स्पर्श से एक ही अर्थ का ग्रहण होने से (आत्मा का) अस्तित्व सिद्ध होता है।’

हमारा अनुभव विविध और असंख्य गुणों का ही नहीं, अपितु वस्तुओं का भी होता है। संभवतः पुष्ट चेतना कोई अकेला गुण नहीं होता, कोई वस्तु होती है। गुणों को युक्त करना, उन सब में एक अर्थ का ग्रहण करना आत्मा की क्रिया है।

प्रत्यक्षीकरण में एकीकरण का अश असदिग्ध है। यह एकीकरण आत्मा का काम है।

पश्चिम में भी यह प्रश्न विवेचन का एक प्रमुख विषय बन रहा है। डेविड ह्यूम ने कहा कि उपलब्ध संयोजित तो होते हैं, सम्बद्ध नहीं होते। उसने द्रव्य के अस्तित्व से इनकार किया और कहा कि जब वह अपने अन्दर देखता है, तो किसी अनुभव को ही देखता है, अनुभवी को पकड़ नहीं पाता। ह्यूम के सम्मुख प्रश्न यह था—‘अनुभव में हम क्या देखते हैं?’ उसने अनुभवों में अनुभवी को नहीं देखा, अनुभवी वहाँ था ही नहीं, दिखाई कैसे देता? पीछे जर्मनी के दार्शनिक कांट ने कहा—‘पूछने का पहला प्रश्न तो यह है कि अनुभव बनता कैसे है। बाहर से हमें असम्बद्ध गुणों के रूप में अनुभव की सामग्री मिलती है, इस सामग्री को विशेष आकृति देकर वस्तु-ज्ञान बनाना मन की क्रिया है।’ न्याय दर्शन का विचार भी ऐसा ही है—‘दर्शन और स्पर्श से एक ही अर्थ के सिद्ध होने से आत्मा का अस्तित्व सिद्ध है।’

(२) यह एकीकरण विविध इन्द्रियों के उपलब्धों में ही नहीं पाया जाता, दोनों आँखों के उपलब्धों में भी पाया जाता है। दोनों आँखों में हर एक देखती है। साधारण अवस्था में वे एक साथ देखती हैं, परन्तु हम दो पदार्थों को नहीं देखते, एक ही देखते हैं। एक आँख के देखने के बाद दूसरी देखे, तो भी हम दोनों उपलब्धों को एक ही वस्तु की देन समझते हैं। यह एकीकरण भी आत्मा की क्रिया है, और उसकी सत्ता को सिद्ध करता है।

(३) इस एकीकरण का एक अच्छा उदाहरण यह है कि एक इन्द्रिय की क्रिया दूसरी इन्द्रिय में विकार पैदा कर देती है। हम फल को देखते हैं और उसे मुँह में डाल लेते हैं। खाने की क्रिया में, मुँह में लार निकलती है। पीछे फल के दर्शन मात्र से लार निकलने लगती है। यहाँ क्रिया एक इन्द्रिय (आँख) की हुई है, विकार दूसरी इन्द्रिय (रसना) में पैदा हो गया है। यह सम्बन्ध भी आत्मा की क्रिया है, इस क्रिया के अभाव में, फल के मुँह में जाने से पहले लार निकल नहीं सकती थी।

नवीन काल में, रूस के वैज्ञानिक पावलाव ने इन विकारों पर बहुत अनुसंधान किया। उसने कुत्ते पर प्रयोग किये। खाना खाते समय तो कुत्ते के मुँह में लार निकलती ही थी, खाना देखने, और खाने के पहले बजने वाली घटी की आवाज पर भी निकलने लगी। पावलाव ने ऐसे सम्बन्धों को ‘निमित्त-सहज क्रिया’ (कान्डीगड रोफ्लैक्स) का नाम दिया। वैज्ञानिक होने की स्थिति में, पावलाव ने ऐसी क्रियाओं के निर्माण का अध्ययन किया, गौतम के सामने इन विकारों के समाधान का प्रश्न था। उसकी सम्मति में, ऐसे विकार आत्मा की क्रिया की ओर संकेत करते हैं।

प्रतिपक्षी कहता है कि इन विकारों की उत्पत्ति स्मृति का काम है, गाना देवने पर या घटी की आवाज सुनने पर गाना चबाने की याद आती है और लार निकलने लगती है। यह आक्षेप सूत्रकार की दृष्टि को स्मृति के विवेचन की ओर फेर देता है। स्मृति तो आप समाधान की माग करती है, यह निर्मित-महज क्रिया का समाधान क्या करेगी ?

(४) मैं एक मनुष्य को देखता हूँ। मुझे ख्याल आता है कि मैंने उसे पहले भी देखा है। उसका नाम, भेद का स्थान और अवसर भी याद आ जाते हैं। वर्तमान के प्रभाव और पहले प्रभाव के चित्र को एक साथ रखकर मैं उनकी समानता पर ध्यान देता हूँ। यही स्मृति है। स्मृति का तत्त्व यह है कि दो अनुभवों को जिनमें एक अब अनुभूत हो रहा है, और दूसरा भूत काल में अनुभूत हुआ था, एक साथ देखा जाना है। यह एक साथ देखनेवाला कौन है ? भूतकाल का अनुभव अपने अमली रूप में तो अब विद्यमान नहीं, मस्कार रूप में विद्यमान है। उस सस्कार का आश्रय आत्मा है, इसकी कोई निराश्रय सत्ता नहीं। विलियम जेम्स ने भी कहा है कि 'अनुभववाद को स्मृति मागनी पड़ती है। यदि अनुभवों के अतिरिक्त अनुभवों की कोई सत्ता नहीं, तो स्मृति का कोई समाधान नहीं हो सकता। न्याय का चौथा हेतु आत्मा के अस्तित्व में यह है कि स्मृति की समाधान ऐसी सत्ता के लिए ही है, जो वर्तमान और भूत दोनों कालों में विद्यमान हो।

२. पुनर्जन्म

आत्मा के अस्तित्व के साथ मिला हुआ यह प्रश्न भी है कि आत्मा का जन्म भी शरीर-निर्माण के साथ होता है, या यह वर्तमान संयोग के पहले भी विद्यमान था। जो लोग आत्मा को नित्य सिद्ध करना चाहते हैं, वे प्रायः दो युक्तियों का आश्रय लेते हैं।

(१) आत्मा मिश्रित पदार्थ नहीं। बनना और टूटना अवयवों का युक्त वियुक्त होना है, इससे अधिक विनाश और उत्पत्ति की वास्तविकता हमारा अनुभव कुछ नहीं बताता। आत्मा जैसे सरल पदार्थ का अनित्य होना निरर्थक है।

(२) नैतिक भावना मनुष्य की मौलिक प्रकृति का अंश है। इस भावना में दो बातें प्रमुख हैं—एक यह कि नैतिक दुनिया में भी कारण-कार्य नियम अटल है, दूसरी यह कि मनुष्य आदर्शों के लिए जीता है। कर्म का नियम बताता है कि हम जो अब वो रहे हैं, उसे आगे काटेंगे, जो अब काट रहे हैं, उसे पहले बोया था। हमारे भोगों में अनेक ऐसे हैं जो वर्तमान जीवन की कमाई

नहीं। नैतिक व्यवस्था को स्वीकार करें तो हमें पुनर्जन्म को भी स्वीकार करना पड़ता है।

न्याय दर्शन में इन युक्तियों का प्रयोग नहीं किया। सूत्रकार का उद्देश्य यह बताना है कि वर्तमान जीवन हमारा पहला जीवन नहीं, इसके पूर्व भी जन्म हो चुके हैं। सूत्रकार तत्त्व-ज्ञान और नीति का नहीं, अपितु मनोविज्ञान का सहारा लेता है। पुनर्जन्म के पक्ष में न्याय में दो हेतु दिये गये हैं।

(१) जन्मजात भावनाएँ

मनुष्य की भावनाओं में तीन मौलिक भावनाओं का वर्णन होता है—हर्ष, भय और शोक। भय और शोक दोनों दुख के रूप हैं, भय आगे की ओर देखता है, शोक पीछे की ओर। 'भय वह दुख है जो आने वाले दुख के चिन्तन से होता है', शोक वह दुख है जो हो चुकी हानि के स्मरण से होता है। भय की हालत में भी हम पिछले अनुभव की ओर ध्यान देते हैं, इसी से हमें पता लगता है कि कौन-सी स्थिति दुःखद होती है।

जीवन के व्यापार में, हर्ष, भय और शोक आदि भावों का प्रादुर्भाव अनुभव का फल होता है, परन्तु यह भाव जन्मजात भी होते हैं। यह कैसे होता है?

विज्ञान और दर्शनशास्त्र में एक स्वीकृत नियम यह है कि जहाँ समाधान में एक नियम से काम चल सके, वहाँ एक से अधिक नियमों का आश्रय लेना अनुचित है। जिस तरह वर्तमान जीवन में भावनाएँ अनुभव का फल होती हैं, उसी तरह जन्मजात भावनाएँ पूर्वजन्म या जन्मों के अनुभव का परिणाम हैं। सूत्र ३ १ १९ में कहा है—

‘पूर्व अभ्यास की स्मृति के सबन्ध से, उत्पन्न हुए वच्चे के हर्ष, भय और शोक अनुभव करने से (पूर्वजन्म सिद्ध है)।’

प्रतिवादी कहता है कि यह भाव आत्मा के अन्दर से फूट पड़ते हैं, और इनके समाधान के लिए पूर्व अभ्यास की आवश्यकता नहीं। फूलों का खिलना और बन्द होना उनका स्वभाव ही है, इसी तरह हर्ष, भय आदि भी आत्मा के स्वभाव हैं। सूत्रकार कहता है कि प्राकृतिक पदार्थों की हालत में भी कथित परिवर्तन उष्णता, शीत, वर्षा आदि के प्रभाव में होते हैं, आत्मा के जन्मजात भाव भी अकारण नहीं होते।

(२) मूल प्रवृत्तियाँ

जन्मजात भावनाओं की तरह जन्मजात अभिरुचियाँ भी होती हैं। वच्चा पैदा होते ही माता के स्तन से दूध चूसने लगता है। सूत्र ३ १ २२ में कहा है कि

यह अभिलाषा भी पूर्व अम्यास का फल है। दूध पीने की अभिलाषा ही नहीं, अनेक मूल-प्रवृत्तियाँ प्राणियों में पायी जाती हैं। इन प्रवृत्तियों के कई समाधान किये गये हैं। तीन प्रमुख समाधान ये हैं —

(क) मूल-प्रवृत्ति महज क्रियाओं की लडी है। प्रत्येक क्रिया एक प्राकृतिक घटना है, इसमें मानसिक अंग विद्यमान नहीं।

(ख) मूल-प्रवृत्ति लुप्त बुद्धि है। पहले यह क्रियाएँ मोच-विचार का फल होती थी, अगणित नसलों के बीतने पर बोध का अंग लोप हो गया है। जब कोई आदन बन जाती है, तो क्रिया बिना ध्यान के होने लगती है। मूल-प्रवृत्तियाँ जाति की आदतें हैं।

(ग) मूल-प्रवृत्तियाँ प्राकृतिक चुनाव का फल हैं। जिन उप-जातियों में वच्चे पैदा होते ही दूध पी सकते थे, वे वच रही हैं, अन्य जातियाँ जीवन-संग्राम में ममाप्त हो गयी हैं।

न्याय सूत्रों का मत दूसरे स्थाल से मिलता है, परन्तु दोनों में भेद है। विकासवाद के अनुसार जो गुण व्यक्ति जीवन में प्राप्त करता है, वह उससे उसकी सन्तान को पहुँच जाते हैं। न्याय के अनुसार, व्यक्ति पूर्वजन्मों की अपनी कमाई का ही पीछे आने वाले जन्मों में प्रयोग करता है। मूल-प्रवृत्तियाँ जाति की आदतें नहीं, व्यक्ति के पूर्व अम्यास का फल हैं।

३ आत्मा के लिंग

आत्मा का द्रव्य होना और पूर्वजन्म तात्त्विक सिद्धान्त हैं। आत्मा के लिंगों की धावत कहते हुए, सूत्रकार मनोविज्ञान के क्षेत्र में प्रविष्ट होता है। आत्मा के लिंग वह चिह्न हैं, जो इसे अनात्मा से पृथक् करते हैं।

सूत्र १ १ १० में कहा है —

‘इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख, दुःख और ज्ञान आत्मा के लिंग हैं।’

पश्चिम में, काट के समय से पहले ज्ञान और कर्म ही चेतना के अंश समझे जाते थे, अनुभूति की स्थिति स्वतन्त्र अंश की न थी, ज्ञान और क्रिया के विशेषण की थी। काट ने अनुभूति को भी ज्ञान और क्रिया के स्तर पर रख दिया। अब यही मान्य विचार है। कुछ विचारक तनिक आगे जाते हैं और कहते हैं कि ज्ञान, अनुभूति और क्रिया के अतिरिक्त क्रिया-चेष्टा भी स्वतन्त्र लिंग है। इस विचार के अनुसार, चेष्टा, क्रिया अनुभूति और ज्ञान आत्मा के चार लिंग हैं। न्याय एक पग आगे जाता है, वह चेष्टा में इच्छा और द्वेष को अलग करता है, और अनुभूति में सुख और दुःख को अलग करता

है। इसके फलस्वरूप, यह हमें आत्मा के छ लिंग—इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख, दुःख और ज्ञान देता है। न्याय चेतना के विश्लेषण में पश्चिमी विचारको से कुछ आगे जाता है।

लिंगों की सूची में जो क्रम दिया है, वह भी तनिक विचार के योग्य है। विकसित चेतना में हम कभी एक पक्ष से आरम्भ करते हैं, कभी दूसरे से, कर्म ज्ञान को जन्म देता है, ज्ञान कर्म को जन्म देता है। बच्चे की चेतना में हम क्या देखते हैं? उसका ज्ञान न होने के बराबर है, उसे यह भी पता नहीं होता कि कौन क्रिया सुखद है, और कौन दुःखद। वह प्रवृत्तियों का गड्ढा-सा होता है। यह प्रवृत्तियाँ क्रिया में परिणत होती हैं। क्रिया निर्विघ्न चलती जाय, तो सुख होता है, बाधा पडने पर दुःख होता है। क्रिया से ही, उसे पदार्थों की वास्तव ज्ञान होता है। ऐसा प्रतीत होता है कि न्याय की सूची में बच्चे के मानसिक विकास को ध्यान में रखा गया है।

(२) शरीर, इन्द्रिय और अर्थ

१. शरीर

ज्ञान और ज्ञाता और ज्ञेय का सम्बन्ध है। ज्ञेय के लिए ही 'अर्थ' का प्रयोग किया जाता है। शरीर इस सम्बन्ध का साधन है, और शरीर में भी इन्द्रियाँ विशेष महत्त्व रखती हैं। अर्थ की ओर फिरने से पहले उचित ही है कि हम शरीर और इन्द्रियों की वास्तव कुछ विचार कर लें। न्याय सूत्र में आत्मा और अर्थ के मध्य में शरीर और इन्द्रियों को स्थान दिया है।

शरीर के सम्बन्ध में सूत्रों में दो बातों की वास्तव कहा है—(१) शरीर की सामग्री और (२) शरीर की सीमाएँ।

शरीर की सामग्री

ससार के सभी प्राकृतिक पदार्थ पृथिवी, जल, वायु, तेज और आकाश से बने हैं। मनुष्य का शरीर पार्थिव है। इसका अर्थ यह है कि न्याय के अनुसार, शेष तत्त्व इसके उपादान कारण नहीं। जल और वायु हमारे शरीर का अनिवार्य अंश प्रतीत होते हैं, इन्हें क्यों छोड़ दिया गया है?

एक मनुष्य को कुछ दिन ज्वर रहा है और इसके फलस्वरूप उसका भार दो सेर कम हो गया है। डाक्टर कहता है कि इस कमी को पूरा करने में एक मास लगेगा। वह दो घटों में जल पी कर यह कमी पूरी कर लेता है। जब वह दो सेर पानी अपने अन्दर डालता है, तो क्या वास्तव में उसका शरीर पूर्व बोझ को प्राप्त कर लेता है?

है। इसके फलस्वरूप, यह हमें आत्मा के छ लिंग—इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख, दुःख और ज्ञान देता है। न्याय चेतना के विश्लेषण में पश्चिमी विचारको से कुछ आगे जाता है।

लिंगों की सूची में जो क्रम दिया है, वह भी तनिक विचार के योग्य है। विकसित चेतना में हम कभी एक पक्ष से आरम्भ करते हैं, कभी दूसरे से, कर्म ज्ञान को जन्म देता है, ज्ञान कर्म को जन्म देता है। बच्चे की चेतना में हम क्या देखते हैं? उसका ज्ञान न होने के बराबर है, उसे यह भी पता नहीं होता कि कौन क्रिया सुखद है, और कौन दुःखद। वह प्रवृत्तियों का गढ़ना-सा होता है। यह प्रवृत्तियाँ क्रिया में परिणत होती हैं। क्रिया निर्विघ्न चलती जाय, तो सुख होता है, बाधा पड़ने पर दुःख होता है। क्रिया से ही, उसे पदार्थों की वास्तव ज्ञान होता है। ऐसा प्रतीत होता है कि न्याय की सूची में बच्चे के मानसिक विकास को ध्यान में रखा गया है।

(२) शरीर, इन्द्रिय और अर्थ

१. शरीर

ज्ञान और ज्ञाता और ज्ञेय का सम्बन्ध है। ज्ञेय के लिए ही 'अर्थ' का प्रयोग किया जाता है। शरीर इस सम्बन्ध का साधन है, और शरीर में भी इन्द्रियाँ विशेष महत्त्व रखती हैं। अर्थ की ओर फिरने से पहले उचित ही है कि हम शरीर और इन्द्रियों की वास्तव कुछ विचार कर लें। न्याय सूत्र में आत्मा और अर्थ के मध्य में शरीर और इन्द्रियों को स्थान दिया है।

शरीर के सम्बन्ध में सूत्रों में दो बातों की वास्तव कहा है—(१) शरीर की सामग्री और (२) शरीर की सीमाएँ।

शरीर की सामग्री

ससार के सभी प्राकृतिक पदार्थ पृथिवी, जल, वायु, तेज और आकाश से बने हैं। मनुष्य का शरीर पार्थिव है। इसका अर्थ यह है कि न्याय के अनुसार, शेष तत्त्व इसके उपादान कारण नहीं। जल और वायु हमारे शरीर का अनिवार्य अंश प्रतीत होते हैं, इन्हें क्यों छोड़ दिया गया है?

एक मनुष्य को कुछ दिन ज्वर रहा है और इसके फलस्वरूप उसका भार दो सेर कम हो गया है। डाक्टर कहता है कि इस कमी को पूरा करने में एक मास लगेगा। वह दो घटों में जल पी कर यह कमी पूरी कर लेता है। जब वह दो सेर पानी अपने अन्दर डालता है, तो क्या वास्तव में उसका शरीर पूर्व वजन को प्राप्त कर लेता है?

आकृति

भौतिक इन्द्रियों की आकृति तो भिन्न है ही, जो बोध पदार्थों की आकृति की वावत यह देती है, वह भी एक नहीं होता। जो चतुर्भुज एक स्थान से देखने पर समकोण दिखाई देता है, वह दूसरे स्थान से समकोण दिखाई नहीं देता। स्पर्श बता देता है कि वह समकोण है या नहीं। इस तरह वस्तुओं की आकृति की वावत भिन्न इन्द्रियाँ एक ही ज्ञान नहीं देती।

जाति

जाति का अर्थ उत्पत्ति है। बोधो की उत्पत्ति भी एक समान नहीं होती। सुगन्धित पदार्थों के परमाणु नासिका-छिद्र में प्रवेश करके उसे उत्तेजित करते हैं, शब्द करनेवाली वस्तु से वायु-तरंगें चल कर कान की ढोलक को ठुकराती हैं, रस के अनुभव के लिए आवश्यक है कि रसीली वस्तु पहले तरल हो ले।

इन भेदों के आधार पर, न्याय दर्शन इन्द्रियों की अनेकता को स्वीकार करता है।

३ अर्थ

ज्ञानेन्द्रियों के प्रयोग से हमें रूप, रस, गन्ध और शब्द का ज्ञान होता है। चूँकि इन सवेदनो में जातिभेद है, हम अनुमान करते हैं कि इन्द्रिय एक नहीं, अपितु पाँच इन्द्रियाँ हैं। पाँच प्रकार का ज्ञान पाँच करणों से प्राप्त होता है। यहाँ एक और प्रश्न उठता है—क्या यह उपलब्ध ही बोध-विषय हैं, या यह किसी अन्य अर्थ का कार्य हैं? यहाँ वस्तुवाद और अव्यात्मवाद का विवाद उठ खड़ा होता है।

अव्यात्मवाद के अनुसार सारी सत्ता मानसिक है। शरीर के अस्तित्व को स्वीकार करके, हमने इस सिद्धान्त को अस्वीकार किया है। अमानवी सत्ता और उसके ज्ञान की वावत वस्तुवादियों में भतभेद है। वस्तुवाद के तीन प्रमुख रूप ये हैं—

(१) साधारण वस्तुवाद के अनुसार हमें बाह्य पदार्थों का स्पष्ट ज्ञान होता है, हम उनके स्पष्ट सम्पर्क में आते हैं।

(२) प्रतिरूपक वस्तुवाद के अनुसार, बाह्य पदार्थ तो हमारी पहुँच से बाहर हैं, हम उनके चित्रों को ग्रहण करते हैं, और हमारा ज्ञान इन चित्रों से परे नहीं जाता।

(३) नवीन वस्तुवाद उपलब्धों को ही स्वतन्त्र सत्ता स्वीकार करता है, और इनके अतिरिक्त किसी सत्ता को इनका कारण स्वीकार नहीं करता।

बाह्य जगत् के ज्ञान की वावत दो बातें विशेष महत्त्व की हैं—

(१) हममें से हर एक बार-बार एक ही पदार्थ को देखता है। हम भ्रमण के

(ख) क हमारे अनुभव में बार-बार आया है।

हम अपने साथियों का नाम भूल नहीं सकते।

(ग) क के साथ हमारा सम्बन्ध घनिष्ठ है।

छ मास नहीं, छ वर्षों के बाद हमें एक मनुष्य से भेट की याद आ जाती है, यदि वह मनुष्य महापुरुष है, या उसने हमें डूबते-डूबते बचाया था।

(२) वर्तमान स्थिति क को खींच लाती है, क्योंकि इसके किसी अंश और क में विशेष सम्बन्ध है। यहाँ हम वास्तव में मयोग-नियमों की ओर संकेत कर रहे हैं। मनोविज्ञान ऐसे चार नियमों का वर्णन करता है—

(क) समानता का नियम—

किसी मनुष्य के चित्र को देखकर उस मनुष्य की याद आ जाती है।

(ख) अममानता या विरोध का नियम

बौने पुरुष को देखकर लंबे पुरुष की, गोरे को देखकर काले की याद आती है।

(ग) समीपता का नियम

दो स्थिर साथियों में एक को देखकर दूसरे की याद आ जाती है।

(घ) आनन्तर्य का नियम

क के पहले या पीछे च सदा विद्यमान होता हो, तो च की उपस्थिति क को याद करा देती है।

कारण-कार्य सम्बन्ध इसका प्रसिद्ध उदाहरण है।

(३) हमारी वर्तमान अवस्था भी प्रभावशाली होती है। हर्ष में हमें एक प्रकार की घटनाओं की याद आती है, शोक में अन्य प्रकार की घटनाओं की। सफलता में हमें पिछली सफलताएँ याद आती हैं, ठोकर लगने, तो पिछली ठोकरें भी याद आकर दुःख को बढ़ाती हैं।

किसी संस्कार को जागरित करके, उसके जनक बोध को स्मरण कराने वाले कारणों की यह लंबी सूची है। न्याय ने अपने समाधान में इनकी ओर संकेत किया है, और कुछ कारणों को अधिक व्योरे में दिया है।

सूत्र ३ २ ४४ कहता है—

‘प्रणिधान, निबन्ध, अभ्यास, लिङ्ग, लक्षण, सादृश्य, परिग्रह, आश्रय-आश्रित, सम्बन्ध, आनन्तर्य, वियोग, एक कार्य, विरोध, अतिशय, व्यवधान सुख-दुःख, भय, अर्थित्व, क्रिया, राग, धर्म-अधर्म निमित्तों से स्मृति उत्पन्न होती है।’

‘प्रणिधान’ वर्तमान स्थिति में किसी विशेष पक्ष पर ध्यान जमाना है। यह क्रिया स्मरण में सहायक होती है।

‘निबन्ध’ घनिष्ट सम्बन्ध है।

‘अम्याम’ किमी सम्बन्ध का बार-बार देयना है।

‘सादृश्य’ (समानता-नियम) और विरोध का स्पष्ट वर्णन किया है, ‘समीपता’ के कई उदाहरण दिये हैं—लिंग, लक्षण, पग्निग्रह (सम्पत्ति), आश्रय-आश्रित, एकाकार्य आदि।

दुःख-सुख, भय आदि में वर्तमान मानसिक अवस्था की ओर मकेत किया है।

(४) अपवर्ग की ओर

बोध (बुद्धि) की परीक्षा के माय तीसरा अध्याय समाप्त होना है। दोष छ प्रमेयो की परीक्षा चौथे अध्याय के पहले भाग में की है।

तीसरे अध्याय में तत्त्व-ज्ञान और मनोविज्ञान प्रमुख हैं, चौथे अध्याय में जिन प्रमेयो का वर्णन है, उनमें अन्तिम प्रमेय ‘अपवर्ग’ है। दर्शन के पहले सूत्र में कहा है कि सोलह पदार्थों के तत्त्व-ज्ञान से निश्चय की प्राप्ति होती है। अपवर्ग और निश्चय एक ही है। अब नैतिक दृष्टिकोण प्रदान करता है। सूत्रकार बताता है कि अपवर्ग की ओर यात्रा का रंग-रूप क्या है।

जिन प्रमेयों की परीक्षा करना है, उन्हें तीन जोड़ों में ले सकते हैं—

७, ८—प्रवृत्ति और दोष,

९, १०—प्रत्यभाव और फल,

११, १२—दुःख और अपवर्ग।

१. प्रवृत्ति और दोष

सूत्र १ १ १७, १८ में कहा है—

‘वाणी, बुद्धि और शरीर से आरम्भ करना प्रवृत्ति है।’

‘प्रवृत्ति के कारण दोष है।’

प्रवृत्ति या प्रवर्तन कार्यारम्भ है। न्याय में इस पर बल दिया है। घटना और क्रिया में भेद है। बाहर से यह दोनों एक समान दीखें, तो भी स्वयं कर्ता के लिए क्रिया केवल घटना नहीं होती, यह उसके सकल्प का स्थूल रूप होती है। प्रवृत्ति, पूर्ण अर्थों में, एक आरम्भ है, व्यक्ति परिवर्तन को देखता ही नहीं, उसे पैदा भी करता है।

क्रिया तीन रूप धारण करती है—शरीर की क्रिया, वाणी की क्रिया, बुद्धि की क्रिया। शरीर की क्रिया में शरीर या इसका कोई अंग अपना स्थान बदलता है, लिखना, चलना ऐसी क्रियाएँ हैं। वाणी की क्रिया भी केवल जीभ की गति हो सकती

है, परन्तु शायद ही कोई पुरुष इस प्रकार का व्यायाम करता हो। इसका उद्देश्य विचार-परामर्श है। मनुष्य को सामाजिक प्राणी बनाने में वाणी का भाग प्रमुख है। मानसिक क्रिया में हमारा ध्यान अन्तर्मुख होता है। बुद्धि की क्रिया सम्म्यता की नींव है। मनुष्य का जीवन इन तीन प्रकार की क्रियाओं की पक्ति ही है।

एक कवि ने कहा है—‘सच्चे प्रेम का व्यवहार कभी निर्विघ्न समाप्त नहीं होता।’ इसमें प्रेम की कोई विशेषता नहीं, हम समस्त जीवन की वास्तविकता यही देखते हैं। जीवन का मार्ग न सीधा है, और न समतल ही है। इस मार्ग पर ठोकर खाने और गिरने की पग-पग पर सम्भावना है। एक लेखक ने तो कहा है कि हमारे खड़ा होने का अर्थ यही है कि हम अपने आपको गिरने से रोकते हैं। ‘अच्छा मनुष्य अच्छा निशानावाज है।’ वह अपने लक्ष्य को स्पष्ट देखता है, और तीर को ठीक उस पर फेंकने की क्षमता रखता है। हम लक्ष्य को ठीक नहीं देखते और जितना देखते हैं, उसके अनुसार आचरण करने में समर्थ नहीं होते। सबसे बड़ी कठिनाई यह है कि भाव बीच में आ कूदते हैं और बुद्धि को एक ओर करके अपना अधिकार जमा लेते हैं। उद्वेग अनेक रूपों में व्यक्त होते हैं, परन्तु उनमें बहुतेरे राग और द्वेष के अन्तर्गत आ जाते हैं। न्याय दर्शन के अनुसार मोह, राग और द्वेष तीन दोष हैं। इन तीनों में ‘मोह’ प्रधान है, यह विवेक या लक्ष्य-दर्शन का अभाव है।

सूत्र ४ १ ६ में कहा है —

‘इन तीन दोषों में मोह बड़ा पापी है, जो मनुष्य मोह से बचा है, उसमें दूसरे दोष भी नहीं होते।’

यही विचार प्राचीन यूनान में सुकरात ने प्रकट किया। उसके अनुसार सारी घुराई का कारण सत्य-ज्ञान का अभाव है। न्याय के अनुसार सत्य-ज्ञान का अभाव (मोह) हमें राग-द्वेष का दास बना देता है।

२. प्रेत्यभाव और फल

तीनों दोषों से बचने के लिए हमें लगातार प्रयत्न करना होता है। मिथ्या-ज्ञान और उद्वेगों के अधिकार से विमुक्त होना सहज नहीं। जर्मनी के दार्शनिक काट ने कहा है कि हमारा नैतिक उद्देश्य पूर्णता है और इसकी सिद्धि के लिए अनन्त काल की आवश्यकता है। इतनी दूर न जायें, तो भी इतना तो मानना ही पड़ता है कि एक जन्म इस साध्य को साधने के लिए पर्याप्त नहीं। न्याय दर्शन का यही मत है। प्रेत्य-भाव का अर्थ यह है कि हमारा प्रयत्न वर्तमान जीवन के बाद भी जारी रहेगा। हमारा

वर्तमान जीवन समस्त जीवन की एक नन्ही कडी है। हमारे प्रयत्न का अन्त तो तभी होगा, जब हम अपवर्ग को प्राप्त कर लेंगे।

जिम तरह प्राकृतिक जगत् में कारण-कार्य सम्बन्ध अटल है, उनी तरह नैतिक जगत् में कर्म का नियम अटल है। कर्त्ता को अपने कर्मों का फल भुगटना होता है, ऐसा होने पर ही वास्तव में किमी कर्म की समाप्ति होती है। मनुष्यों का अधिकार हो तो कर्म-फल के निश्चित करने में अपनी इच्छा को सर्वाधिकारी बना दे, परन्तु नैतिक व्यवस्था किमी अन्य मत्ता के अधीन है। सूत्र ४ १९ में कहा है —

‘पुरुष के कर्मों का फल उनकी इच्छा के विपरीत देखा जाता है, इसलिए ईश्वर ही कारण है।’ (नैतिक व्यवस्था का व्यवस्थापक है)

यहाँ तक न्याय का मत यह है—

क्रिया और घटना में भेद है, क्रिया वास्तविक आरम्भ है।

मनुष्य कर्म करने में स्वतन्त्र है, परन्तु कर्मफल भोगने में परतन्त्र है।

मनुष्य का प्रयत्न एक के बाद दूसरे जन्म में, दूसरे के बाद तीसरे जन्म में जारी रहता है, प्रत्येक जीवन एक लवी जजीर की कडी है।

इस प्रसंग में सूत्रकार ने प्रतिपक्ष के दो आक्षेपों की ओर संकेत किया है—

(१) कारण-कार्य नियम यह है कि कारण के लुप्त होने पर कार्य का आरम्भ हो जाता है, एक की समाप्ति और दूसरे के आरम्भ में कोई अन्तर नहीं होता। जिन कर्मों का फल इस लोक में नहीं मिलता, उनका फल परलोक में नहीं मिल सकेगा।

(२) सारे कर्म शरीर से होते हैं। मृत्यु के बाद शरीर का दाह हो जाता है। पुनर्जन्म हो भी तो उसमें एक नया शरीर मिलेगा। यह कहाँ का न्याय है कि एक शरीर करे, और दूसरा भोगे ?

पहले आक्षेप के उत्तर में सूत्रकार कहता है कि प्राकृतिक जगत् में भी कुछ कारणों का फल तुरन्त प्रकट हो जाता है, परन्तु कुछ कारणों का पर्याप्त अन्तर के बाद भी होता है। अग्नि में कागज फेंके तो वह तुरन्त भस्म हो जाता है, पौदे को सीचें और खाद दें तो वर्षों के बाद फल की आशा करते हैं। एक कवि के शब्दों में, ‘परमात्मा का वज्र दण्ड देने में उतावली नहीं करता, परन्तु विलम्ब भी नहीं करता।’

दूसरे आक्षेप के उत्तर में कहा है कि कर्त्ता और भोक्ता आत्मा है, शरीर तो केवल अधिष्ठान है। शरीर-परिवर्तन होता है, परन्तु आत्मा तो वही रहता है। कर्त्ता और भोक्ता आत्मा के एक ही होने से न्याय की माग पूरी हो जाती है।

३. दुख और अपवर्ग

१ १ २१, २२ में दुख और अपवर्ग की परिभाषा यो की गयी है—

‘वाधना के लक्षण वाला दुख है।’

‘उस दुख से अत्यन्त विमुक्त होना अपवर्ग है।’

वाधना का अर्थ रुकावट है। मनुष्य जीवन में कुछ करता ही रहता है। जब तक उसका काम विना रोक के चलता जाता है, उसे सन्तोष होता है, कोई बाधा पड़ जाय, तो उसे दुख होता है। बच्चा खेल रहा है, उसे पकड़ कर जकड़ दें, तो वह दुखी होता है। रोग में भी शरीर की साधारण प्रक्रिया में कोई बाधा पड़ जाती है। मानसिक दुख भी इसीलिए होता है कि इच्छा-भूति में रुकावट पड़ जाती है। अरस्तू ने भी क्रिया का बाधित होना ही दुख का कारण बताया है।

दुख की अत्यन्त निवृत्ति अपवर्ग है। जीवन में दुख की स्थिति क्या है?

भद्रवाद जीवन में दुख की अपेक्षा सुख की अधिकता देखता है, इसके विपरीत अभद्रवाद जीवन को दुखमय समझता है। सूत्रकार का झुकाव दुखवाद की ओर है। सूत्र ४ ५५ में कहा है—

‘अनेक प्रकार की बाधाओं के मयोग से जन्मोत्पत्ति दुख रूप ही है।’

अभद्रवाद के अनुसार, ससार में भलाई की अपेक्षा बुराई की अधिकता है। दुख बुराई का एक रूप है। दुखवाद बुराई को दुख के रूप में ही देखता है। प्रतिपक्षी कहता है कि दुखवादी यह तो देखता है कि सुख के साथ दुख मिला होता है, परन्तु यह नहीं देखता कि दुख के साथ भी सुख मिला होता है। सुख और दुख मिले होते हैं, भद्रवादी सुख को देखता है, अभद्रवादी दुख को देखता है। दोनों पक्षपात के शिकार हैं। प्रतिपक्षी के आक्षेप में गुल्ल है।

प्रतिपक्ष का दूसरा आक्षेप यह है कि रोग असाध्य है, दुख की अत्यन्त निवृत्ति संभव ही नहीं। इस आक्षेप को सूत्र ४ ५९ में यो वयान किया है—

‘ऋण, क्लेश और प्रवृत्ति के अनुबन्ध (वन्धन) होने से अपवर्ग का अभाव है।’

जीवन में प्रवृत्ति या क्रिया तो होती ही रहती है। प्रत्येक क्रिया में किसी बाधा को दूर करने का प्रयत्न होता है। ऐसे प्रयत्न के साथ क्लेश मिला होता है, क्रिया करने वाले को क्लेश होता है और अन्य प्राणियों को भी होता है। नैतिक स्तर पर, व्यक्ति कर्त्तव्यों का पुज है, भला पुरुष दूसरों से अधिक अनुभव करता है कि वह अपने काम को पूरा नहीं कर सका। हम ऋणी पैदा होते हैं और ऋणी ही मरते हैं। प्रतिपक्षी कहता है कि जीवन के साथ प्रवृत्ति और क्लेश मयुक्त हैं, जब तक जीवन है, तब तक प्रवृत्ति और क्लेश भी रहेंगे। हमारा नैतिक उद्देश्य इतना महान

है कि हम अपना ऋण चुका ही नहीं सकते। ऐसी स्थिति में अपवर्ग की आशा करना मूर्ख के स्वर्ग में विचरना है।

सूत्रकार इस आक्षेप को सारयुक्त नहीं समझता। कर्त्तव्य कर्म की वास्तविक कही-कही भयावनी भाषा का प्रयोग होता है, परन्तु शब्दार्थ को नहीं, आशय को देखना चाहिये। कर्त्तव्य कर्म सदा हमारी सामर्थ्य के अन्दर होता है। जहाँ तक क्लेश का सम्बन्ध है, इससे विमुक्त होने की सम्भावना हमारा दैनिक अनुभव है। सूत्र ४ १ ६३ में कहा है—

‘सोया हुआ पुरुष, स्वप्न-रहित निद्रा में क्लेश अनुभव नहीं करता, इसमें अपवर्ग की सम्भावना सिद्ध है।’

‘जागरित में बहुतेरी क्रियाओं में क्लेश होता भी है, तो इतना थोड़ा होता है कि वह बन्धन का कारण नहीं होता। बहुधा तो हमारा ध्यान उमकी ओर जाता ही नहीं। सूत्र ४ ६४ के शब्दों में, जिस प्रवृत्ति में तनिक क्लेश हो, वह बन्धन के लिए नहीं होता।’

क्रिया या प्रवृत्ति अपने आप में प्रकृति और शक्ति का नया विभाजन है। कर्मों का भला-बुरा होना कर्त्ता की भावना पर निर्भर है। जिस पुरुष ने कामनाओं के शासन से विमुक्त होकर सब कुछ कर्त्तव्य-भाव से करना आरम्भ कर दिया है, उसके लिए कर्म बन्धन नहीं होता। युक्त पुरुष के कर्म ज्ञान-अग्नि ने दग्ध हो जाते हैं, उसकी हालत में कर्म और अकर्म का भेद मिट जाता है।

न्याय दर्शन के अनुसार, दुःख विद्यमान है, परन्तु इसकी निवृत्ति या अपवर्ग हमारी पहुँच में है।

६ अवयव और अवयवी

न्याय दर्शन के पहले सूत्र में कहा है कि १६ पदार्थों के तत्त्व-ज्ञान से निश्चेयस की प्राप्ति होती है। इन पदार्थों में दूसरा ‘प्रमेय’ (प्रमाण का विषय) है। बारह प्रमेयों में अपवर्ग अन्तिम प्रमेय है। साधारण मनुष्य ख्याल करता है कि अपवर्ग की परीक्षा के साथ न्याय दर्शन का काम समाप्त हो जाता है, परन्तु ऐसा नहीं। चौथे अध्याय के दूसरे भाग में दो अन्य प्रश्नों पर विचार किया है। इनमें पहला प्रश्न ‘अवयव और अवयवी’ है।

ज्ञान ज्ञाता और अर्थ के सम्पर्क का परिणाम है। ज्ञाता की वास्तविकता हम देख चुके हैं, ज्ञेय या अर्थ की बनावट की वास्तविकता अब कुछ विचार करे।

मैं अपने आपको अनेक वस्तुओं से घिरा पाता हूँ। ये एक दूसरे से अलग दीखती

है, और प्रत्येक की निश्चित आकृति है। कोई वस्तु अपनी सीमाओं से परे नहीं जाती, न वह किमी अन्य वस्तु को अपनी सीमाओं में घुसने देती है। साधारण बोध में यह एक और अनेक का भेद है। परन्तु प्रत्येक वस्तु जिसे हम देखते हैं, मिश्रित पदार्थ है, इसके भाग भी एक दूसरे से अलगाये जा सकते हैं। कुर्सी एक वस्तु है, मैं इसे एक स्थान से उठा कर दूसरे स्थान पर ले जाता हूँ। परन्तु इसकी चार टांगें हैं, बैठक है, पीठ है। इसमें कई कीलें लगी हैं। इतने भागों का समूह एक कैसे हो सकता है? एक और अनेक में भेद करना आवश्यक भी है या नहीं? और यदि आवश्यक है तो अनेकता कहाँ समाप्त होती है? कहीं समाप्त होती भी है या नहीं?

एक और अनेक के स्थान में 'अवयवी' और 'अवयव' का प्रयोग करें, तो प्रश्न निम्न रूप ग्रहण करेगा—

(१) अवयवों के अतिरिक्त अवयवी की सत्ता है या नहीं?

(२) अवयवी के अतिरिक्त अन्तिम अवयव की सत्ता है या नहीं?

पहली शका की वास्तव प्रतिपक्षी कहता है कि समग्र, भागों से अलग कोई अस्तित्व नहीं रखता, इसकी स्थिति नाममात्र की है। कुर्सी की टांगों को हम एक स्थान में देखते हैं, बैठक और पीठ का भी देशविशेष है। कुर्सी कहाँ है? यह किसी भाग में तो है नहीं, सारी कुर्सी टांग या बैठक में समा नहीं सकती। हर कहीं भी नहीं, क्योंकि सभी स्थान भागों ने रोक रखे हैं। और यदि भागों को अलग कर दिया जाय तो शेष रह क्या जाता है? अवयव (भाग) तो है, इनके अतिरिक्त अवयवी कुछ नहीं।

इसी प्रकार की शका वस्तु और उसके विशेषणों के सम्बन्ध में भी होती है। नारंगी गोल है, कोमल है, विशेष गन्ध और रस रखती है। इसका विशेष रंग है, जो इमी के नाम से प्रसिद्ध है। गुणों का तो हमें ज्ञान होता है, इनके अतिरिक्त नारंगी कहाँ है? यह तो एक नाम है, जो हमने विशेष गुण-समूह को दे दिया है। सभी गुणों के अभाव में नारंगी का भी अभाव हो जाता है।

सूत्रकार का मत यह है कि गुण गुणी पर आश्रित है, गुणी के बिना गुण का अस्तित्व अचिन्तनीय है। इसी तरह हर एक भाग किसी समग्र का भाग होता है। सूत्रकार अवयव और अवयवी दोनों का अस्तित्व मानता है।

अवयव की सत्ता के सम्बन्ध में भी शका होती है। सभी दृष्ट पदार्थ मिश्रित हैं, हम इनका विभाजन कर सकते हैं। इस विभाजन का कहीं अन्त नहीं, प्रकृति का कोई अंश ऐसा नहीं, जो भाज्य न हो। यह विचार परमाणुवाद को अस्वीकार करता है। प्रतिपक्षी कहता है कि आकाश व्यापक है। यदि हम प्रकृति के ऐसे अंश को मानें, जिसका विभाजन नहीं हो सकता, तो मानना पड़ेगा कि आकाश उस अंश के अन्दर

विद्यमान नहीं। यदि आकाश उसमें विद्यमान हो तो उसके ऊपर के भाग को उसमें नीचे के भाग से अलग कर सकते हैं, और उसका अभाज्य होना अमिद्व हो जाता है। सूत्रकार का उक्त यह है कि अन्दर और बाहर का भेद मिश्रित वस्तुओं में होता है, परमाणु प्रकृति का अन्तिम अभाज्य अंग है, इसके नवम में 'अन्दर' शब्द का प्रयोग निरर्थक है।

न्याय अवयवी की तरह अन्तिम अवयव की सत्ता को भी स्वीकार करता है।

७ वस्तुवाद

अवयव और अवयवी के विवाद में पक्ष और प्रतिपक्ष दोनों बाह्य जगत् की सत्ता को स्वीकार करते हैं। परन्तु इस सत्ता में सन्देह हो सकता है। वस्तुवाद और अद्यात्मवाद का विवाद एक प्रमुख विवाद रहा है। अद्यात्मवाद के अनुसार नारी सत्ता ज्ञाता और ज्ञान की है, इनके जतिरिक्त ज्ञेय कुछ नहीं। वस्तुवाद बाहरी जगत् की सत्ता को स्वीकार करता है। अद्यात्मवाद के शस्त्रगृह में मयमे सशक्त शस्य स्वप्न है। स्वप्न में प्रतीत होता है कि हम अनेक पदार्थों को देखते हैं, अनेक मनुष्यों में वात्चीत और अन्य व्यवहार करते हैं। जागने पर पता लगता है कि यह सब मन की झोड़ा थी। यह क्यों न मान ले कि जागरित के अनुभव भी मन के खेल ही हैं? यह विचार स्वप्न और जागरण के मौलिक भेद को मिटा देता है। इस दावे की परीक्षा के लिए आवश्यक है कि हम स्वप्न की स्थिति भली प्रकार समझ लें। प्रतिपक्षी की शका को सूत्र ४ २ ३१, ३२ में यो वयान किया है—

‘जैसा स्वप्न में देखी हुई वस्तुओं का अभिमान होता है, वैसा ही प्रमाण, प्रमेय का अभिमान है, या माया, गवर्वनगर, मृगतृष्णा के समान है।’

प्रतिपक्षी स्वप्न और जागरण में भेद करता है। जागरण मनुष्य भी ऐसा ही करता है, और जागरित को जाच की कसौटी मान कर, स्वप्न की दुनिया को असार कहता है। प्रतिपक्षी स्वप्न को नमूना मान कर जागरित को उसका रूपान्तर बताता है।

पहला प्रश्न तो यह है कि प्रतिपक्षी को स्वप्न और जागरण दोनों की स्वतन्त्र सत्ता में सन्देह करने का क्या अधिकार है? यह क्यों सम्भव नहीं कि जिन वस्तुओं और मनुष्यों को मैं स्वप्न में देखता हूँ, वे वास्तव में मेरे कमरे में मौजूद होते हैं और मेरे जागने पर लुप्त हो जाते हैं? उन्हें अन्य कोई मनुष्य नहीं देखता, क्योंकि प्रत्येक की स्वप्न-दुनिया उसकी निजी दुनिया है। यदि स्वप्न और जागरित में भेद करना हो, तो उनमें असल कौन है और नकल कौन है? स्वप्न स्मृति और कल्पना की रचना

है। कल्पना सयोग-वियोग करती है, परन्तु मामग्री जागरित के अनुभवों से ही होती है। जन्म से अन्वा स्वप्न में कुछ देख नहीं सकता, जन्म से वहरा कुछ सुन नहीं सकता। स्मृति का आधार पूर्व काल का प्रत्यक्ष है, और प्रत्यक्ष इन्द्रियो और अर्थ के सम्पर्क का फल है। कल्पना भी प्रत्यक्ष के आधार पर काम कर सकती है। सूत्र ४ २ ३४ में कहा है—

‘स्मृति और सकल्प (कल्पना) के समान स्वप्न-विषय का अभिमान है।’ सूत्र का आशय यह है कि हम स्वप्न को स्वतन्त्र चेतना के रूप में स्वीकार नहीं कर सकते, यह स्मृति और कल्पना की तरह प्रत्यक्ष पर आश्रित है। स्वप्न और जागरित दोनों में प्रमुख पद जागरित का है। प्रत्यक्ष ज्ञाता और अर्थ (वाह्य-वस्तु) के समर्ग का फल है।

न्याय वस्तुवाद का समर्थक है।

८ हेत्वाभास

न्याय तर्कविद्या है। नैयायिक बहुधा अपने विवेचन को तर्क तक सीमित रखते हैं। न्याय सूत्रों में, जैसा हमने देखा है, प्रमाण को काफी महत्त्व दिया है, परन्तु प्रमेय को इससे भी अधिक महत्त्व दिया है। इसके फलस्वरूप तर्क के साथ मनोविज्ञान और तत्त्व-ज्ञान भी विचार के विषय बन गये हैं। तर्क में अनुमान का स्थान केन्द्रीय स्थान है। अनुमान लिंग-लिंगी सम्बन्ध का स्थापन करना है, हम लिंग को देखकर लिंगी का अनुमान करते हैं। इस क्रिया में हम कुछ नियमों का अनुकरण करते हैं। आगमन अनुमान में कारण-कार्य नियम और व्यवस्था ऐसे नियम हैं, निगमन में हम देखते हैं कि कहीं आन्तरिक विरोध न घुस आये। सगति का नियम यहाँ मान्य है। दोनों हालतों में भूल की सभावना है। जब हम किसी नियम का उल्लंघन करते हैं, तो हमारा अनुमान हमें अनुमान प्रतीत होता है, परन्तु वास्तव में अनुमान होता नहीं। ऐसे अनुमान को नकली दलील या हेत्वाभास कहत हैं।

हेत्वाभास या तर्काभास के स्वरूप को समझने के लिए आवश्यक है कि हम निर्दोष अनुमान का स्वरूप ध्यान में रखें। हेत्वाभास ऐसे अनुमान के किसी नियम की उपेक्षा ही है। सूत्र १ २ १ में कहा है—

‘पक्ष और प्रतिपक्ष का अंगीकार करना वाद (दलील) है। इसके तीन विशेषण हैं—इसमें निष्कर्ष (नतीजा) युक्ति का फल होता है, यह मिद्धान्त का विरोधी नहीं होता, और पाँच अवयवों से युक्त होता है।’

वाद में पक्ष और प्रतिपक्ष—दोनों की समदृष्टि में जाँच की जाती है, इसमें उद्देश्य सत्य की जिज्ञासा, होता है, हारजीत नहीं होता। ऐसे वाद के तीन लक्षण हैं—

(१) नतीजा आचार वाक्य या वाक्यों का निचोड़ होना है। ऐसे सम्बन्ध के अभाव में, नतीजा यथाय हो, तो भी हमारी क्रिया अनुमान नहीं। एक पुण्य कहता है—

‘आज रविवार है,

मेरा भाई मुझमें तीन वर्ष बड़ा है,

इसलिए कुनाइन मैलेरिया ज्वर का अच्छा इलाज है।’

यहाँ तीनों वाक्य सत्य हों, तो भी ‘इसलिए’ शब्द का प्रयोग निरर्थक है, पहले दो वाक्यों का तीसरे में कोई सम्बन्ध नहीं। अनुमान में, ‘इसलिए’ आवश्यक शब्द होता है, आचार वाक्यों की स्वीकृति हमें निष्कर्ष को मानने पर बाधित कर देती है।

(२) वाद का दूसरा लक्षण यह है कि जो कुछ सिद्ध करना है वह सिद्धान्त (प्रमाणित धारणा, सत्य) के विरुद्ध न हो। सत्य का बड़ा भंडार विद्यमान है। कोई धारणा, जो इसके प्रतिकूल हो, सत्य स्वीकृत नहीं हो सकती।

यह लक्षण आगमन अनुमान में विशेष महत्त्व का है।

(३) वाद का तीसरा लक्षण यह है कि यह पचअवयवी के किसी नियम की अवज्ञा न करे।

अनुमान से न्याय में प्रायः निगमन अनुमान समझा जाता है।

पचअवयवी का एक विख्यात उदाहरण यह है—

‘पर्वत पर अग्नि है,

क्योंकि वहाँ धुआँ है।

जहाँ कहीं धुआँ होता है, वहाँ अग्नि होती है।

पर्वत पर धुआँ है,

इसलिए, वहाँ अग्नि है।’

तीन अन्त के वाक्य हमारे लिए पर्याप्त हैं।

हेत्वाभास में, आधार वाक्यों में पहला या दूसरा दूषित होता है और वाद को दूषित कर देता है।

सूत्र १ २ ४ में कहा है—

‘सव्यभिचार, विरुद्ध, प्रकरणसम, साध्यसम, अतीतकाल, यह पाँच हेत्वाभास हैं।’

अगले पाँच सूत्रों में इनकी व्याख्या की गयी है।

१. 'सव्यभिचार'

'जहा व्यभिचार और अनैकान्तिकता मिले हो, वहा सव्यभिचार दोष होता है।' 'व्यभिचार' मार्ग-भ्रष्टता है, यह सहचार के प्रतिकूल है। जब क और ख एक साथ मिलते हैं, तो उनका सम्बन्ध सहचार कहलाता है। यह साथ एकतरफा होता है और दोतरफा भी। दोतरफा सहचार में हम कहते हैं—

जहाँ क है, वहाँ ख है, जहाँ ख है, वहाँ क है। एकतरफा सहचार में हम यह तो कह सकते हैं कि 'जहाँ क है, वहाँ ख है', परन्तु यह नहीं कह सकते कि 'जहाँ ख है, वहाँ क है।' कल्पना करें कि क को गोली लगना है, और ख मृत्यु है। गोली लगने से मृत्यु हो जाती है, परन्तु इसका अर्थ यह नहीं कि जो कोई मरता है, वह गोली लगने से मरता है। यह एकतरफा सहचार है।

हम कहते हैं—'मनुष्य बुद्धियुक्त प्राणी है', हम यह भी कहते हैं—'बुद्धियुक्त प्राणी मनुष्य है।' यह दोतरफा सहचार है। एकतरफा सहचार को ही सूत्र में 'अनैकान्तिकता' कहा है। मृत्यु के अनेक कारण हो सकते हैं, इसलिए किसी एक कारण को हर हालत में मृत्यु का कारण समझना 'सव्यभिचार दोष' है।

ऊपर दिये उदाहरण को लें।

हम कहते हैं—'जहाँ धुआँ है, वहा अग्नि है।' और इससे अनुमान करत है कि 'जहाँ अग्नि है, वहाँ धुआँ है।' यह अनुमान दूषित है, क्योंकि धुएँ का कारण यह है कि जलने वाली वस्तु गोली होने के कारण पूर्णयता जलती नहीं। हर हालत में जलने वाली वस्तु गोली नहीं होती।

२. 'विरुद्ध'

'जिस सिद्धान्त को मानकर चलें, उसके विरुद्ध हेतु का प्रयोग करना 'विरुद्ध' दोष है।'।

कई बार ऐसा होता है कि साध्य के पक्ष में जो हेतु दिया जाता है, वह वास्तव में साध्य के प्रतिकूल जाता है। जब अमेरिका ने इंग्लैंड से स्वाधीन होना चाहा, तो कुछ लोग कहते थे कि मातृभूमि और नयी वस्तियों का सम्बन्ध माता और सन्तान का सम्बन्ध है, इसलिए अमेरिका को अलग नहीं होना चाहिये। यह लोग न जानते हुए, अमेरिका को स्वतन्त्रता के पक्ष में एक हेतु दे रहे थे। पुष्ट होने पर सन्तान माता-पिता से अलग होकर नये परिवार बनाती है।

३ 'प्रकरणसम'

जब किसी धारणा के पक्ष और विपक्ष दोनों में युक्तियाँ दी जा सकें, तो नतीजे

पर पहुँचना कठिन हो जाता है। ऐसी अवस्था में हम प्रकरण में ही उलझे रहते हैं और आगे बढ़ नहीं सकते। न्यायालय में किसी पुरुष पर दोष लगाया जाता है। न्यायकर्ता का काम यह निर्णय करना है कि अभियुक्त पुरुष दोषी है या नहीं। वह एक या दूसरा निर्णय करने पर बाधित होता है, अन्य पुरुषों के लिए दोनों तरफ की दलीलें एक जैसी मजबूत होती हैं। ऐसी हालतों में एक पक्ष की दलील 'प्रकरण दोष' या प्रकरण हेत्वाभास कहलाती है। कभी-कभी एक दलील दोनों ओर लग सकती है। यह भी प्रकरण हेत्वाभास है।

४ 'साध्यसम'

हेतु साध्य की सिद्धि का आधार है, इसे प्रयुक्त करते समय हम फर्ज कर लेते हैं कि यह आप तो प्रमाणित है। यदि हेतु ऐसा वाक्य हो, जो आप ही प्रमाणित नहीं, अपितु साध्य की तरह सिद्धि का मुहताज है, तो हेतु की स्थिति में इसका कुछ मूल्य नहीं। ऐसे हेतु के प्रयोग से जो अनुमान होता है, वह दूषित होता है और साध्यसम हेत्वाभास कहलाता है।

प्रयोजनवादी कहता है—'मसार में प्रयोजन विद्यमान है, क्योंकि इतिहास निरन्तर प्रगति का सूचक है।'

इस दलील की वाक्य कह सकते हैं कि प्रयोजन तो विद्यमान होगा, परन्तु जिस हेतु से इसे प्रमाणित किया गया है, वह आप प्रमाण की मांग करती है। इतिहास मानव की उन्नति को, या उसकी अवनति को प्रकट करता है, या अनिश्चित गति है—यह बात तो अमदिग्ध नहीं।

अनुमान ज्ञात से अज्ञात की ओर चलना है। साध्यसम हेत्वाभास में हम अज्ञात से अज्ञात की ओर जाना चाहते हैं। यह क्रिया दूषित अनुमान है।

५ 'कालातीत'

'निगमन' न्याय में हमारा काम यही देखना होता है कि अनुमान में कोई आन्तरिक विरोध नहीं, ऐसी दलील में काल का कोई महत्त्व नहीं। आगमन न्याय में कारण-कार्य सम्बन्ध परीक्षा का विषय होता है। इस सम्बन्ध में काल असंगत नहीं। आगमन का मौलिक नियम—कुदरत की एकरूपता—कहता है कि यदि क एक बार ख का कारण है, तो वह समान स्थिति में सदा उसका कारण होगा। 'समानस्थिति में', परन्तु स्थिति तो काल की गति के साथ बदलती जाती है। जो अनुमान इस परिवर्तन की उपेक्षा करता है और हेतु का प्रयोग अयुक्त समय पर करता है, वह दूषित है। ऐसे दूषित अनुमान को 'कालातीत' कहते हैं—उस हेतु के प्रयोग का समय बीत चुका

है। जो हेतु वालकपन में व्यवहार को निश्चित कर सकता था, वह यौवन के व्यवहार पर लागू नहीं हो सकता, जो यौवन के व्यवहार पर लागू होता था, वह बुढ़ापे के व्यवहार पर लागू नहीं होता। काल की गति की परवाह न करना कालातीत हेत्वाभास को जन्म देता है।

तर्काभास और हेत्वाभास पर्यायवाची शब्द हैं। सूत्र में हेत्वाभास का प्रयोग किया है। इससे यह जताना अभिप्रेत है कि पाँचों दूषित युक्तियों में हेतु की कोई श्रुति विद्यमान होती है। इस दृष्टिकोण से फिर पाँचों हेत्वाभासों को देखें।

‘साध्यभिचार’ में हेतु साध्य को सिद्ध करने में अपर्याप्त है, इसमें हम उस सीमा से परे चले जाते हैं, जहाँ तक जाने का हमें अधिकार है। ‘विरुद्ध’ में हेतु साध्य को स्थापित नहीं करता, उल्टा उसका खंडन करता है।

‘प्रकरणसम’ में हेतु दोनों ओर लग सकता है, इसलिए साध्य की सिद्धि में उसकी कोई कीमत नहीं।

‘साध्यसम’ में हेतु आप ही मदिग्य है, यह ऐसे साक्षी की तरह है, जिसे पहले सावित करना है कि वह विश्वास का पात्र है।

‘कालातीत’ में इस हेतु के प्रयोग का समय बीत चुका है, स्थिति-परिवर्तन ने इसे बेकार बना दिया है।

अनुमान के यह दोष हेतु के दोष हैं। वाद में हेतु एक अश होता है, दृष्टान्त आदि अन्य अवयव भी होते हैं। इनके दोषों से भी दलील में दोष आ जाता है। पाँचवें अध्याय में ‘जाति’ और ‘निग्रहस्थान’ दो दोषों के विविध रूप लंबी सूचियों में बयान किये गये हैं। इन्हें आवश्यकता से अधिक महत्त्व दिया गया है। तर्काभास के प्रमुख आकार वही हैं, जिनका ऊपर वर्णन किया गया है।

वैशेषिक दर्शन

१. दर्शन का विषय

‘वैशेषिक दर्शन’ कणाद मुनि का दार्शनिक सिद्धान्त है। इसमें दस अध्याय हैं और प्रत्येक अध्याय के दो भाग हैं।

इस दर्शन में विशेषों की वास्तविक दार्शनिक विवेचना किया गया है। ‘विशेष’ का अर्थ क्या है ?

कोई वस्तु जो अन्य वस्तुओं से पृथक् हो, जिसका अपना विशिष्टत्व हो, विशेष कहलाती है। जिस ‘कुर्मी’ पर मैं बैठा हूँ, वह विशेष है, मैं आप भी विशेष हूँ। पिछली मनुष्य-गणना के फलस्वरूप घोषणा की गयी कि भारत में ३६ करोड़ से कुछ अधिक मनुष्य हैं। उनमें से हर एक दूसरे से अलग है। किसी मनुष्य की वास्तविक सन्देह नहीं हो सकता कि वह एक है, या अनेक है, न ही किन्हीं दो मनुष्यों की वास्तविक सन्देह हो सकता है कि वह दो हैं, या एक ही मनुष्य के दो भाग हैं। प्रत्येक का एकत्व असन्दिग्ध है, प्रत्येक दूसरे से अलग, भिन्न है। यह विशेषत्व का तत्त्व है।

विशेष तो अगणित है। मनुष्यों के अतिरिक्त भारत में पशु-पक्षी, कीट-पतंग, वृक्ष भी हैं। ऊपर आकाश में असंख्य तारे भी दिखाई देते हैं। ज्ञान की कोई शाखा सभी विशेषों का अध्ययन कैसे कर सकती है ? इसके अतिरिक्त दर्शन का तो विषय ही ऐसे अध्ययन से भिन्न है। एक साधारण मनुष्य को जाते-जाते एक भूषण मिलता है। वह जानना चाहता है कि यह सोना है या पीतल है। उसकी परीक्षा एक विशेष पदार्थ की परीक्षा है। जब वैज्ञानिक प्रयोगशाला में सोन की परीक्षा करता है तो उसकी मेज पर सोने का विशेष टुकड़ा होता है, परन्तु उसके परीक्षण का उद्देश्य ऐसे गुणों का जानना होता है जो सोने के प्रत्येक टुकड़े में पाये जाते हैं। जिस परीक्षण का फल ऐसा सामान्य ज्ञान नहीं होता, उसका मूल्य बहुत कम होता है। चित्रकार का काम कैमरा के काम से भिन्न होता है। कैमरा की सहायता से हम किसी विशेष वस्तु की फोटो लेते हैं, यह फोटो उस विशेष वस्तु की ठीक नकल होती है। चित्रकार घोंडे का चित्र खींचता है, तो वह इस या उस घोंडे को नहीं, अपितु ‘घोंडे’ को हमारे सम्मुख रखता है। वह विशेष में सामान्य को देखता और दिखाता है। दार्शनिक

चित्रकार से भी एक पग आगे जाता है, वह विशेषो से दृष्टि हटाकर सामान्य को ही देखता है। राम, गोपाल, कृष्ण नहीं, अपितु, मनुष्य इसके अध्ययन का विषय बनता है। सारे मनुष्य मनुष्य-जाति के अन्तर्गत आते हैं, परन्तु यह जाति भी सजीव प्राणियों की एक उपजाति है, और सजीव प्राणी आप प्राणियों में एक भाग हैं। क्या हम इस तरह ऊपर जाते ऐसी जातियों तक पहुँच सकते हैं, जो किसी अन्य जाति की उपजातियाँ नहीं? यदि ऐसी जातियाँ हैं, तो वे परतम जातियाँ हैं। यह विशेषता उन्हें अन्य जातियों से अलग करती है, यह उनका अपूर्व विशेषण है। ऐसी जातियों को हम, उनकी इस विशेषता के कारण, विशेष अर्थों में 'विशेष' कह सकते हैं। वैशेषिक दर्शन ऐसे विशेषो का ही विवरण है। अग्नेजी में परतमजाति के लिए 'कैटेगोरी' शब्द का प्रयोग होता है। वैशेषिक दर्शन परतम जातियों या उच्चतम श्रेणियों की परीक्षा है। वैशेषिक दर्शन में इनके लिए 'पदार्थ' शब्द का प्रयोग हुआ है।

२. न्याय और वैशेषिक

न्याय और वैशेषिक एक दूसरे के बहुत निकट हैं।' न्याय दर्शन के पहले सूत्र में कहा है कि १६ विचार-विषयों के तत्त्व-ज्ञान से नि श्रेयस की प्राप्ति होती है। भाष्यकार प्रायः इनके लिए पदार्थ शब्द का प्रयोग करते हैं, परन्तु सूत्र में इस शब्द का या किसी अन्य शब्द का प्रयोग नहीं हुआ, केवल इतना कहा है—'इन १६ के तत्त्व-ज्ञान से।' यह तो स्पष्ट ही है कि न्याय के विचार-विषयों और वैशेषिक के पदार्थों में भेद है। न्याय के विचार-विषयों में प्रथम स्थान 'प्रमाण' को दिया है, वैशेषिक के पदार्थों में इसके लिए स्थान नहीं।

न्याय में लक्ष्य नि श्रेयस या परमगति की प्राप्ति है। वैशेषिक में भी लक्ष्य यही है। दोनों में लक्ष्य की प्राप्ति का साधन तत्त्व-ज्ञान है, यद्यपि, जैसा ऊपर कह चुके हैं, तत्त्व-ज्ञान का विषय दोनों में एक ही नहीं। न्याय तुरत तत्त्व-ज्ञान के विषयों की गणना करता है और विवेचन आरम्भ कर देता है। वैशेषिक में पदार्थों की गणना चौथे सूत्र में की है। पहले तीन सूत्र सूत्रकार के दृष्टिकोण पर प्रकाश डालते हैं। सूत्र ये हैं—

- (१) 'अव धर्म का व्याख्यान होता है।'।
- (२) 'धर्म वह है जिससे अम्युदय और नि श्रेयस की प्राप्ति होती है।
- (३) 'धर्म का प्रतिपादक होने के कारण वेद प्रमाण है।'।

चौथे सूत्र में कहा है कि तम विषय में सोचित छ पदार्थों के तत्त्व-ज्ञान में नि-
श्चय की प्राप्ति होती है।

दशों दशनों में दृष्टिकरण का भेद यह है कि रसिकता के अनुसार धार्मिक वृत्ति
तत्त्व-ज्ञान की प्रेरणा करती है। उस वृत्ति का मूल्य उतना है कि कणाद ने पहले
सूत्र में भय की व्याख्या की ही अपना ज्ञेय बताया है। प्रथम तीन सूत्रों के बाद,
सूत्रकार तत्त्व-ज्ञान में इस पड़ता है और फिर उठे अन्वय में तम ही वाचन कुछ
करता है।

३ परतम जातियाँ या 'पदार्थ'

सूत्र १ १ ४ में कहा है कि छ पदार्थ जिनके नामधेय और बंधधेय के तत्त्व-
ज्ञान में निश्चय की प्राप्ति होती है, निम्न हैं—

‘द्रव्य, गुण, तम, सामान्य, विषय, समवाय।’

पश्चिम में भी परतम जातियों के नयन में आरम्भ ने विचार होता रहा है।
हम यहाँ चार विचारकों के विचारों की ओर नकेन करेंगे—प्लेटो, अरस्तू, स्पिनोजा
और वाट।

प्लेटो के नम्मुन प्रश्न वही था जो कणाद के नम्मुन था। वह भी जानना चाहता
था कि समग्र मत्ता को देखें, तो उनमें मौलिक पक्ष क्या दीवते हैं। उनके अनुसार
यह पक्ष पाँच हैं—

‘द्रव्य, अनन्यत्व, विभिन्नता, गति, अगति।’

द्रव्य का प्रत्यय मौलिक प्रत्यय है। कुछ विचारक एक द्रव्य का जिक्र करते हैं,
कुछ एक से अधिक द्रव्यों का। दूसरे विचार के अनुसार कुर्सी, मेज, गी, घोड़ा आदि
सभी द्रव्य हैं। जब हम किसी द्रव्य का जिक्र करते हैं, तो हमारे मन में प्रमुख ख्याल
यह होता है कि उस वस्तु का अपनापन है—‘प्रत्येक वस्तु वही है, जो वह है और कोई
अन्य वस्तु नहीं।’ इसे ही प्लेटो ने ‘अनन्यत्व’ कहा है। द्रव्य के प्रत्येक में ही यह
निहित है कि इसकी कोई निश्चित प्रकृति है। एक से अधिक द्रव्य हो तो उनमें प्रत्येक
की अपनी प्रकृति होती है, अन्य शब्दों में, उनमें कुछ भेद होता है। जिन दो वस्तुओं
में पूर्ण समानता हो, उन्हें दो कहने का कोई अर्थ ही नहीं। अनन्यता और विभिन्नता
गुण-अभेद और गुण-भेद ही हैं। गति को प्राचीन यूनानी परिवर्तन के अर्थ में लेते
थे, सीमित अर्थों में यह स्थान-परिवर्तन है। प्राचीन काल में कुछ लोग कहते थे
कि सत्ता परिवर्तन-विहीन है, इसके विरुद्ध दूसरा दल कहता था कि सत्ता में परि-
वर्तन के अतिरिक्त कुछ है ही नहीं। प्लेटो ने गति और अगति दोनों को स्वीकार

क्रिया है। गति क्रिया का रूप है। इस ख्याल से प्लेटो की दो अन्तिम परतम-जातिया क्रिया और इसका अभाव ही हैं।

इस तरह प्लेटो की पाँच परतम-जातियाँ वैशेषिक के पहले तीन पदार्थों (द्रव्य, गुण, कर्म) के बहुत निकट आ जाती हैं। आगे चलकर हम देखेंगे कि प्लेटो की सूची में वैशेषिक की अन्तिम तीन जातियों की उपेक्षा क्यों की गयी है।

अरस्तू न भी द्रव्य को अपनी सूची में प्रथम स्थान दिया, परन्तु उसका दृष्टिकोण प्लेटो के दृष्टिकोण से भिन्न था। प्लेटो सत्ता के स्वरूप को देखना चाहता था, उसका दृष्टिकोण तात्त्विक था। अरस्तू ने द्रव्य को निर्णय या वाक्य के उद्देश्य के रूप में देखा, उसका दृष्टिकोण नैयायिक का दृष्टिकोण था। उसने देखना चाहा कि हम किसी द्रव्य की वाक्य क्या कह सकते हैं। जो कुछ कह सकते हैं, वह द्रव्य के गुणों के अन्तर्गत आ जाता है। इस तरह, कुछ लोगों के विचारानुसार, अरस्तू वास्तव में द्रव्य और गुण को ही परतम जातियाँ मानता था। उसकी अपनी सूची में दस निम्न-जातियों का वर्णन है—

‘द्रव्य, गुण, मात्रा, सम्बन्ध, क्रिया, आक्रान्ता, देश, काल, स्वामित्व, स्थिति।’

अरस्तू का आशय स्पष्ट करने के लिए, हम एक उदाहरण लेते हैं। हम राम-लाल की वाक्य क्या कह सकते हैं ?

वह पढा लिखा (गुण), लवे कद का है (मात्रा), श्रीकृष्ण का भाई है (सम्बन्ध), पुस्तक पढ रहा है (क्रिया), भिड़ से कट रहा है (आक्रान्तता), वरामदे में अभी आया है (देश और काल), हाथ में छड़ी लिये है (स्वामित्व), और आराम कुर्सी पर लेटा है (स्थिति)।

तात्त्विक दृष्टिकोण से इस सूची का कोई महत्त्व नहीं, तो भी इतना तो स्पष्ट है कि इसमें भी द्रव्य, गुण और क्रिया सम्मिलित हैं।

नवीन काल में स्पिनोज़ा ने द्रव्य के प्रत्यय को अपने विवेचन में केन्द्रीय प्रत्यय बनाया। उसने कहा कि सारी सत्ता एक द्रव्य ही है। उसमें अनन्त गुण हैं, परन्तु हम अपनी सीमाओं के कारण केवल दो गुणों से परिचित हैं—चिन्तन और विस्तार। यह दोनों गुण असंख्य आकृतियों में प्रकट होते हैं। चिन्तन की आकृति को आत्मा और विस्तार की आकृति को प्राकृत पदार्थ कहते हैं। इस तरह, स्पिनोज़ा ने कारण-द्रव्य और कार्य-द्रव्य के भेद को मिटा दिया और दृष्ट पदार्थों और जीवात्माओं को द्रव्यत्व से वंचित कर दिया। स्पिनोज़ा ने चिन्तन को भी विस्तार के साथ गुण का पद दिया, परन्तु चिन्तन एक प्रकार की क्रिया है। इस तथ्य को ध्यान में रखें तो कह सकते हैं कि स्पिनोज़ा ने भी सत् में वैशेषिक के तीन प्रथम पदार्थों को ही देखा।

(२) अप्राकृत-अचेतन काल, देश,

(३) चेतन आत्मा, मन ।

इन्हें अलग-अलग इमी क्रम में लें ।

१ प्राकृत द्रव्य

यही सूची अन्य दर्शनों में भी मान्य है । यह माध्य के पाँच महाभूत हैं । इनका भेद भी गुणों के भेद पर आश्रित है । यहाँ एक प्रश्न उठ गड़ा होता है 'क्या एक द्रव्य में एक से अधिक मौलिक गुण हो सकते हैं ?' इसके साथ जुड़ा हुआ दूसरा प्रश्न यह है—'क्या एक से अधिक द्रव्यों में एक ही सर्व सामान्य गुण हो सकता है ?'

प्रतीत तो ऐसा होता है कि प्रत्येक द्रव्य में एक ही मौलिक गुण होना चाहिए और प्रत्येक मौलिक गुण एक ही द्रव्य का तत्त्व होना चाहिए । कई विचारकों का यही मत है । स्पिनोज़ा कहता है कि यदि दो वस्तुओं में गुण-भेद न हो, तो उनमें द्विधाभाव आ ही नहीं सकता । वैशेषिक का मत भी यही है । उपर्युक्त पाँचों द्रव्यों में अपना मौलिक गुण एक-एक ही है, जहाँ एक से अधिक गुण एक साथ दिखाई देते हैं, वहाँ द्रव्य एक दूसरे से संयुक्त होते हैं । पाँच द्रव्यों के गुण ये हैं—

आकाश का अपना गुण शब्द है । इसमें किसी अन्य द्रव्य का गुण नहीं होता ।

वायु का अपना गुण स्पर्श है, परन्तु तेज और जल के योग से उष्णता और शीतता भी इसमें पाये जाते हैं ।

तेज का स्वाभाविक गुण रूप है, परन्तु वायु के योग से स्पर्श भी इसमें विद्यमान हो जाता है ।

जल का स्वाभाविक गुण शीतता है, अन्य द्रव्यों के योग से रूप, रस और स्पर्श भी इसमें प्रकट हो जाते हैं ।

पृथिवी में गन्ध अपना गुण है, इसमें रूप, रस और स्पर्श अग्नि, जल और वायु के योग से हैं ।

इस वयान में यह बात ध्यान के योग्य है कि आकाश न किसी अन्य द्रव्य से उसका गुण लेता है, न किसी को अपना गुण देता है ।

यह बात कि प्रत्येक महाभूत का एक ही मौलिक गुण या तत्त्व होता है, एक सिद्धान्त है । कुछ पश्चिमी विचारक भी इसे स्वीकार करते हैं, और हम इसे समझ सकते हैं । इस सिद्धान्त की स्वीकृति के बाद प्रश्न उठता है कि विविध भूतों की हालत में यह मौलिक गुण क्या है ? यह सिद्धान्त का प्रश्न नहीं, इसमें तथ्य प्रधान है । रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, शब्द से हम सब वाकिफ हैं, पाँच भूतों की वास्तव भी कुछ

जानते हैं। प्रश्न किसी द्रव्य और उसके स्वाभाविक गुण का है, और यह जटिल प्रश्न है।

आकाश का स्वाभाविक गुण शब्द है। इसका अर्थ यह है कि जब कोई शब्द उत्पन्न होता है, तो वह सारे जगत् में फैल जाता है। यह धारणा एक रहस्य थी। १९२० के करीब इटली के निवासी मारकोनी ने कहा कि शब्द भी प्रकाश की तरह १,८६००० मील प्रति सेकेण्ड के वेग से आकाश में चलता है। अब रेडियो पर हम पृथिवी के हर एक भाग से १/१५ सेकेण्ड में शब्द सुन सकते हैं। मारकोनी के काम ने इस कथन को स्पष्ट कर दिया है कि शब्द आकाश का गुण है।

अग्नि या प्रकाश वस्तुओं के रूप को दर्शाता है।

जल का गुण रस है। इसका अर्थ क्या है? शरीर विज्ञान बताता है कि किसी वस्तु का रस अनुभूत होने से पहले आवश्यक है कि वह वस्तु जिह्वा के जल में तरल हो जाय। जो पदार्थ तरल नहीं हो सकता, जल-रूप नहीं बन जाता, उसके रस का ज्ञान हमें हो नहीं सकता।

गन्ध में, सुगन्धित वस्तु के परमाणु, उससे अलग होकर हमारे नासिका-छेद में पहुँचते हैं और वहाँ घ्राण-इन्द्रिय को उत्तेजित करते हैं। यह परमाणु ठोस अवस्था में ही अपना काम कर सकते हैं। शायद इसी ख्याल से गन्ध को पृथिवी के साथ सम्बद्ध किया है।

वायु को हम देखते नहीं, सुनते नहीं, सूँघते नहीं, चखते नहीं, इसका बोध स्पर्श से होता है।

२. काल और देश (दिक्, दिशा)

काल और देश में गहरा सम्बन्ध है। हमारे लिए एक घटा वह समय है जिसमें घड़ी की सुई एक निश्चित अन्तर तै कर लेती है। वर्ष वह समय है जिसमें पृथिवी सूर्य के गिर्द एक चक्कर काटती है।

इसी तरह दो स्थानों के अन्तर की वास्तव भी हम कहते हैं—

‘यह दो घटों का अन्तर है।’ अब तो आइन्स्टाइन ने कह दिया है कि देश और काल के स्थान में हमें देश-काल की वास्तव ही कहना चाहिए।

देश और काल में कुछ भेद स्पष्ट दिखाई देते हैं। देश (अवकाश, स्पेस) में हम तीन दिशाएँ देखते हैं—आगे-पीछे, दायें-बायें, ऊपर-नीचे। सारी गति अवकाश में होती है, परन्तु स्वयं देश के किसी भाग का स्थान-परिवर्तन नहीं होता, इसके मारे भाग एक माय रहते हैं। काल की स्थिति इसके विपरीत है। काल निरन्तर गति या

(२) अप्राकृत-अचेतन काल, देश,

(३) चेतन आत्मा, मन।

इन्हें अलग-अलग इसी क्रम में लें।

१. प्राकृत द्रव्य

यही सूची अन्य दर्शनों में भी मान्य है। यह मात्स्य के पाँच महाभूत है। इनका भेद भी गुणों के भेद पर आश्रित है। यहाँ एक प्रश्न उठ खड़ा होता है 'क्या एक द्रव्य में एक से अधिक मौलिक गुण हो सकते हैं?' इसके साथ जुड़ा हुआ दूसरा प्रश्न यह है—'क्या एक से अधिक द्रव्यों में एक ही सर्वनामान्य गुण हो सकता है?'

प्रतीत तो ऐसा होता है कि प्रत्येक द्रव्य में एक ही मौलिक गुण होना चाहिए और प्रत्येक मौलिक गुण एक ही द्रव्य का तत्त्व होना चाहिए। कई विचारकों का यही मत है। स्पिनोज़ा कहता है कि यदि दो वस्तुओं में गुण-भेद न हो, तो उनमें द्विधाभाव आ ही नहीं सकता। वैसेपिक का मत भी यही है। उपर्युक्त पाँचों द्रव्यों में अपना मौलिक गुण एक-एक ही है, जहाँ एक से अधिक गुण एक साथ दिखाई देते हैं, वही द्रव्य एक दूसरे से संयुक्त होते हैं। पाँच द्रव्यों के गुण ये हैं—

आकाश का अपना गुण शब्द है। इसमें किसी अन्य द्रव्य का गुण नहीं होता।

वायु का अपना गुण स्पर्श है, परन्तु तेज और जल के योग से उष्णता और शीतता भी इसमें पाये जाते हैं।

तेज का स्वाभाविक गुण रूप है, परन्तु वायु के योग से स्पर्श भी इसमें विद्यमान हो जाता है।

जल का स्वाभाविक गुण शीतता है, अन्य द्रव्यों के योग से रूप, रस और स्पर्श भी इसमें प्रकट हो जाते हैं।

पृथिवी में गन्ध अपना गुण है, इसमें रूप, रस और स्पर्श अग्नि, जल और वायु के योग से हैं।

इस वयान में यह बात ध्यान के योग्य है कि आकाश न किसी अन्य द्रव्य से उसका गुण लेता है, न किसी को अपना गुण देता है।

यह बात कि प्रत्येक महाभूत का एक ही मौलिक गुण या तत्त्व होता है, एक सिद्धान्त है। कुछ पश्चिमी विचारक भी इसे स्वीकार करते हैं, और हम इसे समझ सकते हैं। इस सिद्धान्त की स्वीकृति के बाद प्रश्न उठता है कि विविध भूतों की हालत में यह मौलिक गुण क्या है? यह सिद्धान्त का प्रश्न नहीं, इसमें तथ्य प्रधान है। रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, शब्द से हम सब वाकिफ हैं, पाँच भूतों की वास्तविकता भी कुछ

जानते हैं। प्रश्न किसी द्रव्य और उसके स्वाभाविक गुण का है, और यह जटिल प्रश्न है।

आकाश का स्वाभाविक गुण शब्द है। इसका अर्थ यह है कि जब कोई शब्द उत्पन्न होता है, तो वह सारे जगत् में फैल जाता है। यह धारणा एक रहस्य थी। १९२० के करीब इटली के निवासी मारकोनी ने कहा कि शब्द भी प्रकाश की तरह १,८६००० मील प्रति सेकेण्ड के वेग से आकाश में चलता है। अब रेडियो पर हम पृथिवी के हर एक भाग से १/१५ सेकेण्ड में शब्द सुन सकते हैं। मारकोनी के काम ने इस कथन को स्पष्ट कर दिया है कि शब्द आकाश का गुण है।

अग्नि या प्रकाश वस्तुओं के रूप को दर्शाता है।

जल का गुण रस है। इसका अर्थ क्या है? शरीर विज्ञान बताता है कि किमी वस्तु का रस अनुभूत होने से पहले आवश्यक है कि वह वस्तु जिह्वा के जल में तरल हो जाय। जो पदार्थ तरल नहीं हो सकता, जल-रूप नहीं बन जाता, उसके रस का ज्ञान हमें हो नहीं सकता।

गन्ध में, सुगन्धित वस्तु के परमाणु, उससे अलग होकर हमारे नासिका-छेद में पहुँचते हैं और वहाँ घ्राण-इन्द्रिय को उत्तेजित करते हैं। यह परमाणु ठोम अवस्था में ही अपना काम कर सकते हैं। शायद इसी ख्याल से गन्ध को पृथिवी के साथ सम्बद्ध किया है।

वायु को हम देखते नहीं, सुनते नहीं, मूँघते नहीं, चखते नहीं, इसका बोध स्पर्श से होता है।

२. काल और देश (दिक्, दिशा)

काल और देश में गहरा सम्बन्ध है। हमारे लिए एक घटा वह समय है जिसमें घड़ी की सुई एक निश्चित अन्तर तै कर लेती है। वर्ष वह समय है जिसमें पृथिवी सूर्य के गिर्द एक चक्कर काटती है।

इसी तरह दो स्थानों के अन्तर की वास्तव भी हम कहते हैं—

‘यह दो घटों का अन्तर है।’ अब तो आइन्स्टाइन ने कह दिया है कि देश और काल के स्थान में हमें देश-काल की वास्तव ही कहना चाहिए।

देश और काल में कुछ भेद स्पष्ट दिखाई देते हैं। देश (अवकाश, स्पेस) में हम तीन दिशाएँ देखते हैं—आगे-पीछे, दायें-बायें, ऊपर-नीचे। सारी गति अवकाश में होती है, परन्तु स्वयं देश के किसी भाग का स्थान-परिवर्तन नहीं होता, इसके मारे भाग एक साथ रहते हैं। काल की स्थिति इसके विपरीत है। काल निरन्तर गति या

परिवर्तन का नमूना है। यह गति एक दिशा में ही होती है—भूत में वर्तमान, वर्तमान से भविष्य। काल के कोई दो क्षण भी एक साथ विद्यमान नहीं होते, वर्तमान का विस्तार एक क्षण से अधिक नहीं।

वर्तमान का ज्ञान तो अमदिग्य है। अभी जब कि मैं लिख रहा हूँ, अगणित अन्य घटनाएँ भी हो रही हैं, इनके घटने का काल एक है। वर्तमान क्षण के पहले जो काल बीत चुका है, वह सब भूत है। बीती हुई घटनाओं का स्मरण भी होता है। उम भूत में हम घटनाओं को दूर और निकट रखते हैं, जो कुछ कल हुआ था, वह १० दिन पहले की घटनाओं की अपेक्षा वर्तमान से निकट है। काल की गति एक वेग में होती है, परन्तु देश के साथ मिलकर काल अन्य पदार्थों की गति के सम्बन्ध में गीघ्रता और विलम्ब का ज्ञान देता है। जितने काल में घटे की मुई कुछ अन्तर तै करती है, उनमें काल में मिनट की सुई १२ गुना अन्तर तै कर लेती है, हम कहते हैं कि एक मुई तेज चलती है, दूसरी धीमी चलती है। सूत्र २ २ ६ में कहा है कि घटनाओं का एक साथ घटना, उनका वर्तमान में निकट या दूर होना और गति का तेज या आहिस्ता होना काल के लिंग हैं।

देश और काल के सम्बन्ध में वस्तुवाद और अव्यात्मवाद का विवाद प्रसिद्ध है। साधारण मनुष्य समझता है कि वह देश और काल में विचरता है, वह न था तब भी ये विद्यमान थे, जब वह न रहेगा, तो भी विद्यमान होंगे। यही वस्तुवाद का मत है। इसके विपरीत, अव्यात्मवाद कहता है कि देश और काल मेरे बाहर नहीं, मेरे अन्दर हैं। काट के अनुसार रूप, रस आदि उपलब्धों को हम अपनी मानसिक बनावट के कारण देश और काल में देखते हैं, हम उपलब्धों को इन दो साधों में से गुजारकर इन्हें वस्तुओं का ज्ञान बनाते हैं। देश और काल मानवी आकृतियाँ हैं, बाह्य जगत् के अंश नहीं। वैशेषिक दर्शन में इन दोनों को द्रव्यों में गिनकर, इनके वस्तुगत अस्तित्व को स्वीकार किया है।

काल के सम्बन्ध में सूत्र २ १ ९ में कहा है कि यह प्रत्यय प्रकटनों के जगत् में प्रयुक्त होता है, क्योंकि प्रकटन ही एक दूसरे के पीछे प्रकट होते हैं, उनमें ही कारण-कार्य सम्बन्ध होता है। नित्य सत्ता के सम्बन्ध में काल सज्ञा नहीं होती, क्योंकि वह परिवर्तन से परे है। नवीन विचारकों में भी यही विचार मान्य है।

सूत्र २ २ १० में कहा है कि यह-वह, यहाँ-वहाँ का भेद दिशा या देश का लिंग है। दिशा की वावत हम सूर्य की स्थिति से निश्चय करते हैं। जिस ओर से सूर्य उदय होता है, वह पूर्व दिशा है, जिधर अस्त होता है, वह पश्चिम है। उदय-समय सूर्य को देखें, तो दायें और बायें की दिशाएँ दक्षिण और उत्तर हैं।

३. आत्मा और मन

तीसरे अध्याय में आत्मा और मन को विवेचन का विषय बनाया है।

वाह्य पदार्थों का ज्ञान इन्द्रियो और अर्थ के सम्पर्क में होता है। इन्द्रियो का ज्ञान कैसे होता है?

इन्द्रियो को विशेष शक्तियो या योग्यताओ के अर्थ में लें, तो उनका ज्ञान उनके प्रयोग से होता है। मुझमें देखने की शक्ति है, क्योंकि मैं देखता हूँ, सुनने की शक्ति है, क्योंकि सुनता हूँ। इस बात में क्या प्रमाण है कि मैं देखता और सुनता हूँ? मेरे पाम इस प्रश्न का कोई उत्तर नहीं, क्योंकि ऐसे ज्ञान से अधिक विश्वसनीय कोई अन्य कसीटी है ही नहीं, जिससे प्रत्यक्ष ज्ञान की जाँच हो सके। इन्द्रियो को शरीरागो के अर्थ में ले, तो भी इनका अस्तित्व स्वयं इन्द्रियो से ही प्रमाणित हो सकता है। मैं आँख, कान आदि को छूता हूँ, शरीर का एक भाग दूसरे भाग को स्पर्श का विषय बनाता है। इन्द्रियो के विषय या अर्थ की वास्तविक दार्शनिकों में मतभेद है, कुछ उसे भी असिद्ध मानते हैं, कुछ उपलब्धों से उसका अनुमान करते हैं, और यह मानने पर तैयार हैं कि यह अनुमान अयथार्थ हो सकता है। वैशेषिक के अनुसार, 'इन्द्रिय और अर्थ दोनों ही प्रसिद्ध हैं।' (३ १ १) जो कुछ पहले ही प्रसिद्ध हो, उसकी सिद्धि का यत्न न आवश्यक है और न सफल ही हो सकता है।

आत्मा समस्त ज्ञान का आश्रय है। इन्द्रियजन्य ज्ञान इन्द्रिय और विषय के सम्पर्क का फल है, परन्तु इस सम्पर्क से पहले मन और इन्द्रिय का सम्पर्क होना आवश्यक है। मन आप एक कारण है और आत्मा की प्रेरणा पर काम करता है। सूत्र ३ १ २ में कहा है कि 'इन्द्रिय और अर्थ की प्रसिद्धि इनसे अन्य पदार्थ (आत्मा) की प्रसिद्धि में हेतु है।' साधारण शब्दों में, ज्ञान ज्ञाता की सिद्धि में लिंग है, आत्मा ज्ञान का आधार है।

परन्तु हमारा सारा ज्ञान इन्द्रिय-जन्य ज्ञान नहीं। जब हम अपना ध्यान अन्दर की ओर फेरते हैं, तो हमें एक नयी दुनिया दीखती है। सूत्र ३ १ १९ में कहा है कि इन्द्रियो के प्रयोग से जो ज्ञान प्राप्त होता है, वह आत्मा के स्वरूपभूत ज्ञान से भिन्न है। अहम्-भाव, 'मैं' का ख्याल केवल आत्मा के लिए ही संभव है। यह बात विवाद का विषय है कि यह भाव आत्मा का प्रसिद्ध (साक्षात्) ज्ञान है, या इन्द्रिय-जन्य ज्ञान की भाँति लिंग का पद ही रखता है। सूत्रकार का मत ऐसा प्रतीत होता है कि अहम्-भाव भी दूसरे ज्ञान की तरह आत्मा के अस्तित्व में एक हेतु है।

यह दो आत्मा की निधि में दो प्रमुख लिंग हैं। सूत्र २ २ ४ में लिंगों की नूची दी है—

‘प्राण, अपान, आँख बन्द करना और खोलना, जीवन, मनोगति, इन्द्रियान्तर विकार, सुग, दुःख, इच्छा, प्रयत्न आदि आत्मा के लिंग हैं।’

न्यायदर्शन में आत्मा के छ लिंगों का वर्णन है—इच्छा, द्वेष, सुग, दुःख, प्रयत्न, ज्ञान। वैशेषिक में ज्ञान का वर्णन तो अलग हो चुका है, क्योंकि उसका महत्त्व अन्य लिंगों से अविक है। अन्त में ‘आदि’ शब्द में हम इच्छा के मात्र द्वेष को भी ले नकते हैं। इस तरह वैशेषिक में न्याय के छ लिंगों को स्वीकार किया है, परन्तु उनके अनि-रिक्त कुछ अन्य लिंगों का वर्णन भी किया है। न्याय के लिंगों का ज्ञान स्वयं ज्ञाता को होता है, किसी दूसरे को नहीं होता। मैं अपनी इच्छा, द्वेष, सुग, दुःख, प्रयत्न, ज्ञान को वास्तव स्पष्ट जानता हूँ, परन्तु मेरा अनुभव अन्य पुरुषों के लिए ऐसे ज्ञान का विषय नहीं होता। हम अन्य आत्माओं के अस्तित्व में भी विश्वास करते हैं, मारा नामाजिक व्यवहार इस विश्वास पर ही आधारित है। इस विश्वास की नींव ऐसी प्रक्रियाओं पर होती है, जो अन्य आत्माओं के लिए अदृष्ट नहीं होती। इन प्रक्रियाओं को वैशेषिक ने तीन श्रेणियों में विभक्त किया है—

जीवन-सम्बन्धी—प्राण, अपान, जीवन,

शरीर-क्रिया सम्बन्धी—आँख बन्द करना, आँख खोलना,

शरीर-मन सम्बन्धी—मनोगति, इन्द्रियान्तर विकार (कान्डीगड रोपलैक्स)।

प्रत्येक श्रेणी में नमूने के तौर पर कुछ प्रक्रियाओं का वर्णन किया है। इन प्रक्रियाओं को देखकर हम निश्चय करते हैं कि अन्य मनुष्यों के शरीरों में भी आत्मा विद्यमान है।

इस सम्बन्ध में दो और प्रश्न उठ खड़े होते हैं—

क्या प्रत्येक शरीर में एक ही आत्मा है?

‘क्या सभी शरीरों में एक ही आत्मा नियन्ता नहीं?’

इन दोनों पर भी वैशेषिक ने विचार किया है।

कुछ अध्यात्मवादी कहते हैं कि विश्व में चेतना व्यापक है, परन्तु इसकी तीव्रता हर कही समान नहीं, यह कही अधिक होती है, कही कम। जिन क्षेत्रों में यह चेतना विशेष तीव्रता ग्रहण कर लेती है, उन्हें हम जीवात्मा का नाम देते हैं। आत्मा की स्थिति नित्य, पृथक् द्रव्य की नहीं, केवल चेतना-क्षेत्र में विशेष तीव्रता की है। वैशेषिक इस विचार को स्वीकार नहीं करता, इसके अनुसार आत्मा नित्य द्रव्य है।

प्रत्येक शरीर में एक ही आत्मा प्रेरक है, क्योंकि प्रत्येक शरीर में सुख-दुःख आदि अनुभव एक ही अनुभवी के अनुभव दीखते हैं, किसी जीवन के व्यक्तित्व का अर्थ यही है।

यही नहीं कि व्यक्ति के अनुभव में एकता है, अपितु यह भी प्रसिद्ध है कि विविध पुरुषों के अनुभव भिन्न-भिन्न होते हैं, एक ही घटना एक मनुष्य को सुखी, दूसरे को दुखी करती है, और तीसरे पर कोई प्रभाव नहीं डालती। इसी तरह मनुष्यों की प्रवृत्ति और निवृत्ति (इच्छा और द्वेष) में भी असमानता है। वैशेषिक अनेकवाद का समर्थक है।

अध्याय के अन्तिम सूत्र में कहा है—

‘शास्त्र सामर्थ्य से भी जीवों का नानात्व सिद्ध होता है।’

शास्त्र सामर्थ्य से अभिप्राय शब्द प्रमाण का अधिकार है। सूत्रकार ने कोई विशेष उदाहरण नहीं दिया, परन्तु वेदों और उपनिषदों में अनेक मन्त्र और श्लोक नानावाद के पक्ष में मिलते हैं।

वैशेषिक में मन को भी एक स्वतन्त्र द्रव्य माना है, परन्तु इसकी स्थिति एक कारण की स्थिति है। यह आत्मा से प्रेरित होकर इन्द्रियों से युक्त होता है। जीवात्मा का स्वाभाविक गुण अविशेष चेतना है, मन किसी विशेष के ज्ञान का कारण है। मन का विशेषण यह है कि यह चेतना को एक-बिन्दु बनाता है। इन्द्रियों पर अनेक विषयों के आक्रमण एक साथ होते हैं, परन्तु एक साथ हमें अनेक वोध नहीं होते। सूत्र ३ २ १ में कहा है—

‘आत्मा की आज्ञा में, इन्द्रियों के विषयों के साथ सवन्ध होने पर भी एक प्रकार का ज्ञान होना और अन्य प्रकार का ज्ञान न होना मन का लिंग है।’

साधारण अवस्था में ऐसा एक-बिन्दुत्व दिखाई नहीं देता, परन्तु कभी-कभी हम ऐसे एक-बिन्दुत्व के बहुत निकट पहुँच जाते हैं। जिस अवस्था को हम मन की अनुपस्थिति कहते हैं, वह वास्तव में मानसिक क्रिया को तीव्र रूप में प्रस्तुत करती है।

५. मूल कारण और कार्य जगत्

दृष्ट जगत् में बहुत्व और परिवर्तन प्रसिद्ध है। सूत्र ४ १ १ में कहा है कि जगत् का मूल कारण नित्य और अकारण है, उसके लिए उत्पत्ति और विनाश नहीं, और वह आप किसी कारण का कार्य नहीं। कार्य-जगत् कार्य होने से उसका लिंग है। जो लोग कहते हैं कि सारी सत्ता अनित्य है, वे आप ही अपनी धारणा का खडन करते हैं, क्योंकि ‘अनित्य’ का प्रत्यय ‘नित्य’ की अपेक्षा में ही सार्यक प्रत्यय बन सकता है। जो वस्तु अनित्य है, वह केवल इसलिए अनित्य है कि उसमें नित्य वस्तु के कुछ गुण विद्यमान नहीं। रूप, रस, गन्ध, स्पर्श गुणों का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है,

इसी के साथ इन गुणों की आवार वस्तुओं का प्रत्यक्ष भी होता है। अल्पी द्रव्यों का प्रत्यक्ष नहीं होता।

हम आँख से किमी विशेष रंग को देखते हैं, त्वचा से जानते हैं कि मकियाँ हमारे माथे पर चल रही हैं। सूत्र ४ १ १३ में कहा है कि जिम इन्द्रिय में किमी विशेष गुण या कर्म का प्रत्यक्ष होता है, उमी से उम गुण-जाति (रंग) और उम कर्म-जाति (शरीर पर किसी पदार्थ की गति) का प्रत्यक्ष भी होता है।

पृथिवी आदि कार्य द्रव्य (दृष्ट जगत्) में तीन प्रमुख भाग हैं—विषय, शरीर और इन्द्रिय। कार्य जगत् में जो कुछ मेरे शरीर से बाहर है, वह मेरे लिए 'विषय' है। मेरा शरीर भी मेरे लिए विषय ही है, परन्तु मुझे इसका ज्ञान इस शरीर के प्रयोग से ही होता है, मैं अपने हाथ को किसी दूसरे की आँख से देख नहीं सकता, न अपनी आँख को किसी दूसरे के हाथ से छू सकता हूँ। इस तरह प्राकृत जगत् में प्रत्येक के लिए उसके अपने शरीर का विशेष स्थान है। मैं अपने शरीर को अन्य वस्तुओं से कैसे अलग करता हूँ?

(१) मैं जहाँ कही होता या जाता हूँ, मेरा शरीर मेरे साथ होता या जाता है। प्राकृत जगत् के किसी दूसरे भाग की यह स्थिति नहीं।

(२) मेरा शरीर मेरे भोग और मेरी क्रिया के साथ विशेष सम्बन्ध रखता है।

(३) असदिग्व ज्ञान के लिए स्पर्श का विशेष महत्त्व है। जब मैं मेज को छूता हूँ तो मुझे सक्रिय स्पर्श का बोध होता है, जब कोई दूसरा मुझे छूता है तो मेरा स्पर्श क्रियाहीन होता है। जब मैं अपने आपको छूता हूँ तो मुझे सक्रिय और क्रियाहीन दोनों प्रकार के स्पर्श का बोध एक साथ होता है। प्राकृत जगत् में मेरा शरीर ही मुझे ऐसा दुहरा स्पर्श-बोध दे सकता है।

बाह्य जगत् के साथ सम्पर्क में, शरीर की इन्द्रियाँ विशेष महत्त्व रखती हैं। विषयों के साथ शरीर और इन्द्रियों को कार्य-द्रव्य में सम्मिलित करके, वैशेषिक ने जड़, जीवित और चेतन के भेद को प्रमुख किया है। प्रकृतिवाद के अनुसार जो कुछ भी दृष्ट जगत् में है, भूतो के सयोग का फल है। वैशेषिक के अनुसार पचभूतो का सयोग ही शरीर का कारण नहीं, क्योंकि शरीर का प्रत्यक्ष होता है, और प्रत्यक्ष और अप्रत्यक्ष भूतो के सयोग का प्रत्यक्ष नहीं होता।

जीवित पदार्थों की दो श्रेणियाँ हैं—योनिज और अयोनिज। पशु-पक्षी योनि से उत्पन्न होते हैं, वृक्ष बीज से पैदा होते हैं। पशुओं और पक्षियों का जन्म भी एक प्रकार से नहीं होता।

यह व्यवस्था आज दिखाई देती है। आदि सृष्टि में वृक्ष आदि सूक्ष्म तत्त्वों के संयोग से बने, और 'धर्मविशेष के कारण' कुछ मनुष्य अयोनिज पैदा हुए। पूर्व जन्मों के 'धर्मविशेष' ने इन्हें यह विशेष पद दिया था।

६ गुण

१. गुण क्या है ?

सूत्र १ १ १६ में गुण का लक्षण यों किया है—

‘जो द्रव्य के आश्रित हो, जो आप गुणरहित हो, जो संयोग और वियोग का उत्पादक कारण न हो, और जो किसी अन्य गुण की अपेक्षा न करे, वह गुण है।’

द्रव्य और गुण सापेक्ष पद हैं। द्रव्य और गुण सदा एक साथ मिलते हैं, इनमें द्रव्य प्रधान और गुण अप्रधान या गौण है। गुण के लक्षण में प्रमुख बात यही है कि यह द्रव्य पर आश्रित है। कोई गुण किसी अन्य गुण का आश्रय नहीं होता, क्योंकि ऐसा होने पर यह द्रव्य बन जायगा, गुण नहीं रहेगा। हरापन, नीलापन रंग के गुण नहीं, रंग के विविध प्रकार हैं, मिठास और कड़ुआपन रस के गुण नहीं, इसके आकार हैं। एक ही रंग में मात्रा का भेद हो सकता है, दलों में तीव्रता का भेद होता है, परन्तु मात्रा और तीव्रता गुण नहीं।

गुण संयोग-वियोग का कारण नहीं होता। बाह्य जगत् में जो कुछ होता है, उसे हम संयोग-वियोग के रूप में देख सकते हैं, हर्वर्ट स्पेन्सर ने इसे प्रकृति और शक्ति के नए विभाजन के रूप में ही देखा था। यह संयोग-वियोग क्रिया का फल है, गुणों का परिणाम नहीं। किसी वस्तु को द्रव्य कहने में हम इतना ही कहते हैं—‘वह है’, उसके गुणों की ओर संकेत करने में कहते हैं—‘वह क्या है?’ गुण (विशेषण) अविशेष को विशेष बना देते हैं।

गुण का चौथा लक्षण सूत्र में यह दिया है कि वह किसी अन्य गुण की अपेक्षा नहीं करता। गुण द्रव्य पर आश्रित होते हैं, परन्तु वे एक दूसरे पर आश्रित नहीं होते। गुणों की स्थिति में, वे एक दूसरे से स्वतन्त्र हैं। यदि खाँड में सफेदी न हो तो उसकी मिठास पर कोई प्रभाव नहीं पड़ेगा, और उसकी मिठास जाती रहे, तो उसके साथ उसकी सफेदी भी नहीं चली जायगी। दोनों गुण एक दूसरे की अपेक्षा नहीं करते।

२. गुणों की सूची

सूत्र १ १ ६ में कहा है—

इसी के साथ इन गुणों की आवार वस्तुओं का प्रत्यक्ष भी होता है। अरूपी द्रव्यों का प्रत्यक्ष नहीं होता।

हम आँख से किसी विशेष रंग को देखते हैं, त्वचा से जानते हैं कि मक्खी हमारे माथे पर चल रही है। सूत्र ४ १ १३ में कहा है कि जिस इन्द्रिय से किसी विशेष गुण या कर्म का प्रत्यक्ष होता है, उसी से उस गुण-जाति (रंग) और उस कर्म-जाति (शरीर पर किसी पदार्थ की गति) का प्रत्यक्ष भी होता है।

पृथिवी आदि कार्य द्रव्य (दृष्ट जगत्) में तीन प्रमुख भाग हैं—विषय, शरीर और इन्द्रिय। कार्य जगत् में जो कुछ मेरे शरीर से बाहर है, वह मेरे लिए 'विषय' है। मेरा शरीर भी मेरे लिए विषय ही है, परन्तु मुझे इसका ज्ञान इस शरीर के प्रयोग से ही होता है, मैं अपने हाथ को किसी दूसरे की आँख से देख नहीं सकता, न अपनी आँख को किसी दूसरे के हाथ से छू सकता हूँ। इस तरह प्राकृत जगत् में प्रत्येक के लिए उसके अपने शरीर का विशेष स्थान है। मैं अपने शरीर को अन्य वस्तुओं से कैसे अलग करता हूँ?

(१) मैं जहाँ कहीं होता या जाता हूँ, मेरा शरीर मेरे साथ होता या जाता है। प्राकृत जगत् के किसी दूसरे भाग की यह स्थिति नहीं।

(२) मेरा शरीर मेरे भोग और मेरी क्रिया के साथ विशेष सम्बन्ध रखता है।

(३) असदिग्व ज्ञान के लिए स्पर्श का विशेष महत्त्व है। जब मैं मेज को छूता हूँ तो मुझे सक्रिय स्पर्श का बोध होता है, जब कोई दूसरा मुझे छूता है तो मेरा स्पर्श क्रियाहीन होता है। जब मैं अपने आपको छूता हूँ तो मुझे सक्रिय और क्रियाहीन दोनों प्रकार के स्पर्श का बोध एक साथ होता है। प्राकृत जगत् में मेरा शरीर ही मुझे ऐसा दुहरा स्पर्श-बोध दे सकता है।

वाह्य जगत् के साथ सम्पर्क में, शरीर की इन्द्रियाँ विशेष महत्त्व रखती हैं। विषयों के साथ शरीर और इन्द्रियों को कार्य-द्रव्य में सम्मिलित करके, वैशेषिक ने जड, जीवित और चेतन के भेद को प्रमुख किया है। प्रकृतिवाद के अनुसार जो कुछ भी दृष्ट जगत् में है, भूतों के सयोग का फल है। वैशेषिक के अनुसार पचभूतों का सयोग ही शरीर का कारण नहीं, क्योंकि शरीर का प्रत्यक्ष होता है, और प्रत्यक्ष और अप्रत्यक्ष भूतों के सयोग का प्रत्यक्ष नहीं होता।

जीवित पदार्थों की दो श्रेणियाँ हैं—योनिज और अयोनिज। पशु-पक्षी योनि से उत्पन्न होते हैं, वृक्ष वीज से पैदा होते हैं। पशुओं और पक्षियों का जन्म भी एक प्रकार से नहीं होता।

यह व्यवस्था आज दिखाई देती है। आदि सृष्टि में वृक्ष आदि सूक्ष्म तत्त्वों के संयोग से बने, और 'धर्मविशेष के कारण' कुछ मनुष्य अयोनिज पैदा हुए। पूर्व जन्मों के 'धर्मविशेष' ने इन्हें यह विशेष पद दिया था।

६ गुण

१. गुण क्या है ?

सूत्र १ १ १६ में गुण का लक्षण यों किया है—

'जो द्रव्य के आश्रित हो, जो आप गुणरहित हो, जो संयोग और वियोग का उत्पादक कारण न हो, और जो किसी अन्य गुण की अपेक्षा न करे, वह गुण है।'

द्रव्य और गुण सापेक्ष पद हैं। द्रव्य और गुण सदा एक साथ मिलते हैं, इनमें द्रव्य प्रधान और गुण अप्रधान या गौण है। गुण के लक्षण में प्रमुख बात यही है कि यह द्रव्य पर आश्रित है। कोई गुण किसी अन्य गुण का आश्रय नहीं होता, क्योंकि ऐसा होने पर यह द्रव्य बन जायगा, गुण नहीं रहेगा। हरापन, नीलापन रंग के गुण नहीं, रंग के विविध प्रकार हैं, मिठास और कड़ुआपन रस के गुण नहीं, इसके आकार हैं। एक ही रंग में मात्रा का भेद हो सकता है, दूरों में तीव्रता का भेद होता है, परन्तु मात्रा और तीव्रता गुण नहीं।

गुण संयोग-वियोग का कारण नहीं होता। बाह्य जगत् में जो कुछ होता है, उसे हम संयोग-वियोग के रूप में देख सकते हैं, हर्वर्ट स्पेन्सर ने इसे प्रकृति और शक्ति के नए विभाजन के रूप में ही देखा था। यह संयोग-वियोग क्रिया का फल है, गुणों का परिणाम नहीं। किसी वस्तु को द्रव्य कहने में हम इतना ही कहते हैं—'वह है', उसके गुणों की ओर संकेत करने में कहते हैं—'वह क्या है?' गुण (विशेषण) अविशेष को विशेष बना देते हैं।

गुण का चौथा लक्षण सूत्र में यह दिया है कि वह किसी अन्य गुण की अपेक्षा नहीं करता। गुण द्रव्य पर आश्रित होते हैं, परन्तु वे एक दूसरे पर आश्रित नहीं होते। गुणों की स्थिति में, वे एक दूसरे से स्वतन्त्र हैं। यदि खाँड़ में सफेदी न हो तो उसकी मिठास पर कोई प्रभाव नहीं पड़ेगा, और उसकी मिठास जाती रहे, तो उसके साथ उसकी सफेदी भी नहीं चली जायगी। दोनों गुण एक दूसरे की अपेक्षा नहीं करते।

२. गुणों की सूची

सूत्र १ १ ६ में कहा है—

‘रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, सख्या, परिमाण, पृथक्त्व, सयोग, विभाग, दूरी, समीपता, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष और प्रयत्न गुण हैं।’

भाष्यकारो ने अन्तिम ‘च’ की व्याख्या में कुछ और गुण भी जोड़ दिये हैं, परन्तु स्वयं सूत्रकार ने गुणों की परीक्षा में इन १७ गुणों को ही लिया है।

गुण के लक्षण में प्रमुख बात यह कही है कि यह द्रव्य पर आश्रित होता है। गुणों की सूची तैयार करने में स्वभावतः द्रव्यों की ओर ध्यान जाता है। ऐसा प्रतीत होता है कि सूत्रकार की हालत में भी ऐसा ही हुआ। जैसा हम देख चुके हैं, वैशेषिक ने द्रव्यों को तीन श्रेणियों में बाँटा है—

पृथिवी, जल, तेज, वायु, आकाश,
काल और दिशा (देश),
आत्मा और मन।

गुणों में पहले चार गुण—रूप, रस, गन्ध, स्पर्श—तेज, जल, पृथिवी और वायु के गुण हैं। आकाश के गुण, शब्द की गणना इस सूची में नहीं की। इसका कारण स्पष्ट नहीं, भाष्यकार इसे अन्तिम ‘च’ में ले लेते हैं।

इन गुणों को रखनेवाले पदार्थों में प्रत्येक का विशिष्टत्व है, वह अन्य पदार्थों से पृथक् है—उनसे सीमित होता है और उन्हें सीमित करता है। इस पृथक्त्व के कारण हम पदार्थों की गिनती कर सकते हैं। यह विशिष्टत्व जीवित पदार्थ आप प्राप्त कर लेते हैं, जब पदार्थों को हम अपनी सुविधा के लिए ऐसा विशिष्टत्व दे देते हैं। मिट्टी के ढेर में मात्रा का परिमाण है, हम उसकी ५० ईंटें बनाते हैं। यहाँ मात्रा के स्थान में सख्या प्रमुख हो गयी है। जब हम अपने वातावरण की ओर देखते हैं तो सख्या, परिमाण और पृथक्ता का बोध होता है, प्रत्येक वस्तु एक है, कुछ परिमाण रखती है और अन्य वस्तुओं से स्वतन्त्र अपना अस्तित्व रखती है। ये तीन गुण गुणों की दूसरी श्रेणी बनाते हैं।

अब द्रव्यों में देश और काल को लें।

देश में सभी पदार्थ स्थित हैं, काल में सभी घटनाएँ घटती हैं। पदार्थों में सयोग-वियोग होता है। मैं इस समय कुर्सी पर बैठा हूँ, कुर्सी से मेरा सयोग है, चारपाई से वियोग है। घटनाओं में भी सयोग-वियोग सम्बन्ध है। मेरी चेतना में प्रत्येक अवस्था अपने से पहले और पीछे आनेवाली अवस्थाओं से सयुक्त है, अन्य सभी अवस्थाओं से वियुक्त है। देश और काल दोनों में जहाँ वियोग है, वहाँ अन्तर मापा जा सकता है—क व की अपेक्षा ग से दूर है, या निकट है। सयोग, विभाग, दूर होना,

निकट होना—ये गुण पदार्थों में देश और काल के सवन्व में होते हैं। यह गुण गुणों की तीसरी श्रेणी है।

अन्तिम द्रव्य आत्मा और मन है। मन की स्थिति एक करण की स्थिति है, इसलिए सूत्रकार ने गुणों की चौथी श्रेणी में आत्मा के उन छ लक्षणों को रखा है, जिन्हें न्याय ने माना है, और जो आम तौर पर माने जाते हैं। इन गुणों में पहला गुण बुद्धि है, इसे बोध या ज्ञान के अर्थ में लेना चाहिये।

३. गुणों की परीक्षा

द्रव्यों में कारण-द्रव्य और कार्य-द्रव्य का भेद किया गया है। मूल प्रकृति नित्य है, जो कुछ इससे वनता है, वह अनित्य है। नित्य द्रव्य के गुण भी नित्य होते हैं, अनित्य द्रव्य के गुण अनित्य होते हैं। फूल आज टहनी पर प्रकट होता है, कुछ दिन रूप, रस, गन्ध, स्पर्श का विषय बनता है, और फिर नष्ट हो जाता है। इसका रंग-रूप भी बदलता रहता है। यह आप अनित्य है, इसके गुण भी अनित्य हैं। फूल में नित्यता का भी अंश है या नहीं? फूल प्रकट होता है और अप्रकट हो जाता है, परन्तु यह प्रकट होना और अप्रकट होना उत्पत्ति और विनाश नहीं। मूल प्रकृति नित्य है। उसके भी कुछ गुण हैं या नहीं?

पश्चिम में भी गुणों का आपसी भेद विवेचन का विषय बना रहा है। जॉन लॉक ने इनमें प्रधान और अप्रधान का भेद किया। प्रधान गुण विस्तार, आकृति और ठोसपन हैं, अप्रधान गुण रूप, रस, गन्ध, ताप और शब्द हैं। लॉक के विचारानुसार अप्रधान गुण वास्तव में बाह्य पदार्थों में विद्यमान नहीं, ये हमारी मानसिक अवस्थाएँ हैं, जो प्रधान गुणों की प्रक्रिया का परिणाम होती हैं। कोई सुननेवाला न हो तो शब्द भी नहीं होगा, कोई देखनेवाला न हो तो रंग भी नहीं होगा, परन्तु ज्ञाता हो न हो, प्राकृत पदार्थों में विस्तार होगा, उनकी आकृति होगी, और प्रत्येक पदार्थ जिस स्थान को व्याप्त करेगा, उसमें किसी अन्य पदार्थ को घुसने नहीं देगा। वैशेषिक के पहले चार गुण लॉक के अप्रधान गुणों के अन्तर्गत आते हैं, अगले तीन गुण—संख्या, परिमाण और पृथक्ता (व्यक्तित्व) लॉक के प्रधान गुणों के बहुत निकट पहुँचते हैं। जब हम किसी वस्तु के परिमाण का चिन्तन करते हैं तो उसके विस्तार का चित्र हमारे सामने आता है। ठोस वस्तुओं की हालत में उनकी आकृति भी मात्रा से युक्त होती है। ईंट का परिमाण क्या है? हम यही कहते हैं कि वह इतनी लंबी, इतनी चौड़ी, इतनी मोटी है, और उसकी आकृति ऐसी है। संख्या और पृथक्ता का गहरा सम्बन्ध है। जब हम कहते हैं कि कमरे में १० मनुष्य हैं तो यह

इस लक्षण में कहा है कि कर्म की कोई स्वतन्त्र सत्ता नहीं, यह सदा किसी कर्ता पर आश्रित होता है, इसमें कोई गुण नहीं होता, और यह सयोग-विभागरूपी परिवर्तन का कारण है। गुण कर्म नहीं कर सकता, और कर्म गुण-रहित है, दोनों द्रव्य पर आश्रित हैं। इसका अर्थ यह है कि वैशेषिक के पहले तीन पदार्थों में द्रव्य मुख्य है, और गुण और कर्म दोनों गौण हैं। गुण और कर्म का सम्बन्ध केवल इतना ही है कि यह दोनों द्रव्य में पाये जाते हैं और स्वतन्त्र स्थिति नहीं रखते। जो परिवर्तन जगत् में होता है, वह कर्म का और कर्म का ही फल है।

२ कर्म के रूप

सूत्र १ १ ७ में कर्म के पाँच रूप बताये हैं—

- (१) उत्क्षेपण (ऊपर फेंकना),
- (२) अवक्षेपण (नीचे फेंकना),
- (३) आकुचन (सिकुडना),
- (४) प्रसारण (फैलाना),
- (५) गमन (जाना, स्थान परिवर्तन)।

इस सूची में प्रायः मनुष्य के दृष्ट कर्मों को ध्यान में रखा है, परन्तु व्याख्या में इस रोक की उपेक्षा भी कर ली है।

जब मैं कोई क्रिया करता हूँ तो यह प्रकृति का नया सयोग-विभाग होता है। प्रकृति के जिस अंश में मैं परिवर्तन करता हूँ, वह असंख्य बाह्य पदार्थों में कोई पदार्थ हो सकता है, या स्वयं मेरा शरीर होता है। बाह्य पदार्थों में प्रत्येक कहीं स्थित है। ऐसा क्यों होता है? क्यों कमरे की पुस्तकें, कुर्सी, मेज आदि पदार्थ एक स्थान पर टिके रहना पसन्द करते हैं? यह उनकी पसन्द पर निर्भर नहीं, वह तो विवश हुए अपने स्थान पर जकड़े हैं। उनका बोझ उन्हें पृथ्वी से चिपकाये रखता है। जब मैं किमी पदार्थ को उठाता हूँ तो पृथ्वी के आकर्षण का मुकाबला करता हूँ। गेंद को वायुमंडल में फेंकता हूँ तो पृथ्वी का मुकाबला करने में अधिक शक्ति का प्रयोग करता हूँ। परन्तु थोड़े समय के बाद ही मेरी क्रिया विफल हो जाती है और गेंद फिर पृथ्वी पर आ टिकता है। पृथ्वी समतल नहीं, कोई स्थान ऊँचा है, कोई नीचा है। मैं पर्वत के पक्ष में पत्थर को सरका देता हूँ, उसका बोझ ही उसे तल तक पहुँचा देता है। पहले दो प्रकार के कर्मों में हमारा व्यवहार केवल किमी पदार्थ से ही नहीं होता, पृथ्वी की आकर्षण शक्ति से भी होता है—एक हालत में हम उसमें लड़ते हैं, दूसरी हालत में उसमें सहायता लेते हैं।

सिकोडने और फैलाने में हमें पदार्थ से ही निपटना पड़ता है। प्रत्येक पदार्थ मिश्रित है, उसके अणु में थोड़ा-बहुत अन्तर होता है। इस अन्तर की मात्रा घट-वढ़ सकती है। पदार्थ की मात्रा में परिवर्तन किये बिना, उसके अणु के अन्तर को कम करना उसे सिकोडना है, उस अन्तर को बढ़ाना उसे फैलाना है। रेलगाड़ी में सामान एक स्थान से दूसरे स्थान तक जाता है। जहाँ सम्भव होता है, उसे सिकोडा जाता है, ताकि जितना अधिक सामान जा सकता है, ले जाया जाय। खिलौने-बैलून का प्रसरण किया जाता है, ताकि वह उड़ सके।

कर्म का पाँचवाँ रूप गमन है, मनुष्य अपने शरीर को एक स्थान से दूसरे स्थान तक ले जाता है। जड़ पदार्थों में भी यह गमन होता रहता है। सूर्य के ताप से जल भाप का रूप ग्रहण करता है, वायु उसे एक स्थान से दूसरे स्थान तक पहुँचा देती है। वह वर्षा के रूप में नीचे गिरता है, और अपने साथ अनेक पदार्थों को नीचे वहा ले जाता है।

मनुष्य की क्रिया को हम मनोवैज्ञानिक या नैतिक दृष्टिकोण से देख सकते हैं। वैशेषिक में इसे दोनों दृष्टिकोणों से देखा है, पाँचवें अध्याय में मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण और छठे अध्याय में नैतिक दृष्टिकोण प्रधान है।

३ कर्म की परीक्षा

चेतना और क्रिया का गहरा सम्बन्ध है। निद्रा में प्राण चलता रहता है, मेदा, फेफड़े और हृदय काम करते रहते हैं। यह सब मनोविज्ञान के क्षेत्र से बाहर है, वास्तव में इनकी स्थिति घटनाओं की है, क्रिया की नहीं। क्रिया आत्मा की प्रेरणा से होती है। छोटा बच्चा हाथ पाँव हिलाता है, हाथ पाव आप नहीं हिलते, बच्चे की क्रिया है। बड़ों की क्रिया में तो ज्ञान और सकल्प दीखते ही हैं। एक विशेष क्रिया की ओर सूत्रों में संकेत किया गया है, जिसमें ज्ञान तो रहता है, परन्तु सकल्प की मात्रा बहुत कम होती है। यह प्रसुप्त पुरुष का चलना फिरना है। साहित्य में इस प्रकार की क्रिया का वर्णन होता है, और यह बहुतेरों के अनुभव में भी आता है। सूत्र ५ . १ १३ में कहा है कि ऐसी क्रिया में यत्न का अभाव होता है। प्रसुप्त पुरुष जागता भी है और सोया हुआ भी होता है। उसकी क्रिया में यत्न नहीं होता, परन्तु अपनी रक्षा वह भी करता है। ऐसा प्रतीत होता है कि सकल्प आवश्यकता पड़ने पर प्रयुक्त हो सकने के लिए विद्यमान रहता है।

अब मनोविज्ञान के क्षेत्र से निकल कर, नीति के क्षेत्र में प्रविष्ट होते हैं।

८. धर्म और उसका फल

१ धर्म का लक्षण

सूत्र १ १ २ में कहा है—

‘जिससे अम्युदय और नि श्रेयस की सिद्धि होती है, वह धर्म है।’

अम्युदय का अर्थ उदय होना, आगे बढ़ना है, इसे जीवन-सफलता भी कह सकते हैं। नि श्रेयस का अर्थ वह अवस्था है, जिससे परे कुछ नहीं, यह परमगति है। हम कह सकते हैं कि नि श्रेयस गन्तव्यस्थान है और अम्युदय उस स्थान तक पहुँचने की यात्रा है।

सूत्र १ १ ३ में कहा है कि धर्म का प्रतिपादन करने के कारण वेद प्रमाण है।

सूत्र ६ १ १ में कहा है कि वेद में धर्म की वावत जो उपदेश दिया गया है, वह बुद्धि पूर्वक है।

न्याय दर्शन में कहा है कि तत्त्व-ज्ञान से नि श्रेयस की प्राप्ति होती है। वैशेषिक का भी यही मत है, परन्तु इसके अनुसार तत्त्व-ज्ञान की जिज्ञासा धर्म में प्रवृत्त होने का फल है।

सूत्रों में ब्राह्मण और क्षत्रिय के धर्म (कर्त्तव्य) का विशेष रूप में जिक्र किया गया है।

वर्णों में ब्राह्मण को ही दान लेने का अधिकार है। उसका जीवन-कार्य ही ऐसा है कि वह अपने निर्वाह के लिए किसी और तरह कमा नहीं सकता। उसका काम विद्या पढ़ाना और यज्ञ कराना है। आजकल विद्या बेची जाती है। प्राचीन भारतीय विचार के अनुसार यह बेचने की चीज नहीं, यह दान दी जाती है, इसे अन्य सभी दानों से श्रेष्ठ माना गया है। जो दान ब्राह्मण को दिया जाता था, वह ऋण का चुकाना था, किसी दीन पर दया करना न था। ब्राह्मण के लिए दान लेना अनादर का प्रतीक न था। दान लेने के साथ ब्राह्मण के लिए दान देना भी कर्त्तव्य बताया गया है, यहाँ दान दीन की सहायता का रूप ग्रहण करता है।

यज्ञों के मन्वन्व में ब्राह्मण को दक्षिणा दी जाती थी। वैशेषिक में दृष्ट और अदृष्ट में भेद किया गया है। यज्ञ के अदृष्ट फल को दृष्ट फल से अधिक महत्त्व दिया जाता था। यज्ञ यजमान करता है और कुछ ब्राह्मण इस क्रिया में भाग लेते हैं। जहाँ यज्ञ कर्म को इतना महत्त्व दिया जाय, वहाँ यह प्रश्न तो उठता ही है कि इसके अदृष्ट फल का भागी कौन है? जैसा हम आगे देखेंगे, यह प्रश्न मीमांसा की दोनों शाखाओं में उठाया गया है। सूत्र ६ १ ५ में कहा है कि कर्म का फल करने वाले को ही मिलना है, इसलिए वेदविहित कर्म प्रत्येक को आप करना चाहिये।

ब्राह्मण के लिए शुद्ध आहार भी आवश्यक है। उसका आहार दूषित नहीं होना चाहिये, और जहाँ तक वन सके, उसे दूषित आहारवालों के घर में भोजन न करना चाहिये। सूत्र ६ १ ११ में कहा है कि यदि ऐसा भोजन न मिल सके तो 'साधारण' और 'हीन' भोजनों पर ही गुजारा कर ले।

यहाँ तक कर्म को बाहर से देखा है, परन्तु कर्म के सवन्ध में भाव का प्रश्न भी महत्त्व रखता है। सूत्र ६ २ ४ में कहा है कि जिन कर्मों में भावदोष होता है, वह उपाधिरूप होते हैं, जिनमें भावदोष नहीं होता, वह शुभ कर्म हैं।

क्षत्रिय का काम युद्ध में लड़ना है। उसके लिए आत्मसम्मान का नियम यह है कि वह—

अपने से निर्बल पर आक्रमण न करे,
जो वरावर का हो, उसके साथ युद्ध में मरने मारने पर उद्यत रहे,
अपने से बलवान् के साथ लड़ना ही पड़े, तो आत्म-त्याग से सिसके नहीं,
युद्ध करे।

युद्ध के दिनों में, क्षत्रिय के लिए नियत कर्मों का करना अनिवार्य नहीं, परन्तु उस अवस्था में भी, उसे आहार में सावधान रहना चाहिये।

यहाँ कर्म की व्याख्या समाप्त होती है।

वैशेषिक दर्शन में पहले तीन पदार्थों—द्रव्य, गुण, कर्म—पर अधिक ध्यान दिया है; दूसरे त्रिक को इतना महत्त्व नहीं दिया। अब हम उनकी ओर फिरते हैं।

९. सामान्य और विशेष

'सामान्य' और 'विशेष' से क्या अभिप्रेत है?

आम बोल चाल में सामान्य का अर्थ साधारण, मामूली है, विशेष का अर्थ असाधारण, खास है। मैं सामान्य पुरुषों में हूँ, मेरे जैसे अनेक मनुष्य सड़को पर, बाजारों में घूमते हैं। कुछ पुरुष ऐसे भी हैं जिनके चित्र समाचारपत्रों में छपते हैं, वे विशेष पुरुष हैं। दर्शन में सामान्य-विशेष का प्रयोग समूहों का सवन्ध या समूह और व्यक्ति का सवन्ध प्रकट करने के लिए किया जाता है।

द्रव्य गुण और कर्म इन्द्रियों का विषय है। मैं छोड़े को देखता हूँ, उसका रंग देखता हूँ, उसे दौड़ता देखता हूँ। यह तीनों प्रत्यक्ष का विषय हैं। प्रत्यक्ष इन्द्रिय और अर्थ के मयोग का फल है। सूत्र ८ २ ३ में कहा है—'इम दर्शन में, 'अर्थ' से द्रव्य, गुण और कर्म तीनों अभिप्रेत हैं।'।

सामान्य और विशेष इन अर्थों में 'अर्थ' नहीं, वे इन्द्रिय-जनित ज्ञान का भाग नहीं। सूत्र १ : २ : ३ में कहा है—

'सामान्य और विशेष का भेद बुद्धि की अपेक्षा से होता है।' हम पदार्थों को व्यवस्था में लाने के लिए समानता और असमानता की नींव पर उनकी श्रेणियाँ बनाते हैं। जो श्रेणी किसी अन्य श्रेणी का भाग है, उसे विशेष कहते हैं, जिस श्रेणी के अन्तर्गत यह आती है, उसे सामान्य कहते हैं। सबसे ऊपर तो 'सत्ता' है, जो द्रव्य, गुण और कर्म में भी विद्यमान है, सब से नीचे जो वस्तु है, वह किसी अन्य वस्तु के लिए सामान्य नहीं हो सकती। 'सत्ता' और 'निरपेक्ष विशेष' के मध्य में प्रत्येक श्रेणी ऊपर की श्रेणी की अपेक्षा विशेष, और नीचे की श्रेणी की अपेक्षा सामान्य है। निरपेक्ष विशेष परमाणु है। चूँकि परमाणु असंख्य है, इसलिए उनमें से हर एक का कोई विशेषण माना जाता है।

१० समवाय

सूत्र ७ २ २४ में समवाय का लक्षण यो किया है—

“‘इसमें यह है’—इस प्रकार की बुद्धि जिस कारण से कार्य-कारण में होती है, उसे समवाय कहते हैं।”

यहाँ कार्य-कारण को विस्तृत अर्थों में लिया है। साधारण अर्थों में आगे-पीछे आने का प्रत्यय इस सबन्ध में अनिवार्य भाग होता है, यहाँ सबन्ध की व्यापकता को पर्याप्त समझा है।

यह सबन्ध दो वस्तुओं का व्यापक समागम है। ऐसे समागम में कही काल का दखल होता है, कही नहीं होता। हम पहले देख चुके हैं कि गुण गुणी पर आश्रित होते हैं, और क्रिया कर्त्ता पर। गुणी और गुणो का सबन्ध समवाय सबन्ध है। यह दोनों सदा एक साथ रहते हैं। इसी तरह कर्त्ता और क्रिया का सबन्ध भी समवाय सबन्ध है।

कार्य-कारण सबन्ध समवाय सबन्ध का प्रमुख उदाहरण है। कारण और कार्य के स्वरूप के सबन्ध में मतभेद रहा है।

आम विचार के अनुसार कारण और कार्य दोनों द्रव्य हैं मिट्टी कारण है, घड़ा कार्य है। एक दूसरे विचार के अनुसार, कारण (कर्त्ता) तो द्रव्य है, परन्तु कार्य एक नयी स्थिति है, जो संयोग-वियोग का रूप लेती है।

उपर्युक्त उदाहरण में कारण कुम्हार है, उसका कार्य मिट्टी के भागों को एक नया संयोग देना है।

कुछ विचारक इससे आगे जाते हैं और कहते हैं कि कारण और कार्य दोनों घटनाएँ ही हैं। ये सयुक्त होती हैं, परन्तु इनमें कोई अनिवार्य सवन्ध नहीं होता। जब दो घटनाएँ हमारे अनुभव में सदा एक दूसरी के बाद आती हैं, तो हम पहले आनेवाली घटना को कारण और पीछे आनेवाली घटना को कार्य कहते हैं।

वैशेषिक के अनुसार कारण क्रियावान् है, और क्रिया द्रव्य में ही हो सकती है।

भूत की ओर देखें, तो यह सिलसिला कहीं आरम्भ होता है, या इसका आरम्भ नहीं? सूत्र ४ · १ १ में कहा है—

‘अकारण नित्य सत्ता जगत् का मूल कारण है।’

सूत्र ४ १ २ में कहा है—

‘दृष्ट जगत् उस मूल कारण का लिंग (चिह्न) है।’

यह मूल कारण अव्यक्त प्रकृति है।

दृष्ट जगत् में, कारण-कार्य सवन्ध की वास्तव निम्न सूत्रों में वैशेषिक विचार व्यक्त किया है—

(१) ‘कारण के होने से कार्य होता है।’ (४ १ ४)

(२) ‘कारण के अभाव से कार्य का अभाव होता है।’ (१ २ १)

(३) ‘कार्य के अभाव से कारण का अभाव नहीं होता।’ (१ २ २)

उद्धरण (१) और (२) कारण-कार्य सवन्ध का लक्षण ही हैं। जब हम क को ख का कारण कहते हैं, तो हम वास्तव में यही कहते हैं कि जहाँ क विद्यमान है वहाँ ख विद्यमान होगा, और क के अभाव में ख विद्यमान नहीं हो सकता। यदि ऐसा न हो, तो क और ख को कारण और कार्य कहना अर्थहीन है।

उद्धरण (३) में कहा है कि कार्य के अभाव से हम यह अनुमान नहीं कर सकते कि कारण विद्यमान नहीं। क्यों?

यह संभव है कि जिसे हम कार्य का अभाव कहते हैं, वह वास्तव में उसका व्यक्त न होना है, क्योंकि हमारी ज्ञानेन्द्रियों में उसे पहिचानने की योग्यता नहीं। शब्द तो हो रहा है, परन्तु इतना धीमा है कि हम उसे सुन नहीं सकते।

यह भी संभव है कि कारण के कार्य में प्रकट होने का अभी समय नहीं आया। कुछ कारणों की हालत में कार्य तुरन्त प्रकट हो जाता है, कुछ की हालत में ऐसा नहीं होता।

कभी कभी ऐसा भी होता है कि एक कारण को दूसरा कारण निरर्थक कर देता है। दो मनुष्य विपरीत दिशाओं में रस्से को खींचते हैं। उनकी शक्ति बराबर है। यहाँ कार्य (रस्से का झगड़-उधर होना) व्यक्त नहीं होता, परन्तु कारण का भाव है।

इन दोनों पर कुछ विचार करें।

सुख और दुख

सूत्र १० १ १ में कहा है—

‘सुख और दुख एक दूसरे से भिन्न हैं, क्योंकि वे जिन इष्ट और अनिष्ट कारणों से उत्पन्न होते हैं, एक दूसरे से भिन्न हैं, और इन दोनों में विरोध पाया जाता है।’

सूत्र २ १ २४ में कहा है कि ‘जो गुण कारण में होते हैं, वही कार्य में होते हैं।’ सुख और दुख के कारणों में भेद होता है, इसलिए कारणों के फल (सुख और दुख) में भी भेद है। दूसरा हेतु यह दिया है कि सुख और दुख का परीक्षण उनमें परस्पर विरोध दिखाता है। सुख दुख का अभाव नहीं, न ही यह दुख की कम मात्रा है, यह तो दुख के विरुद्ध अवस्था है।

अनुभूति और ज्ञान के भेद को बताने के लिए सूत्र १० १ २, ३, ५, ६ में निम्न हेतु दिये गये हैं—

(१) ज्ञान निर्णय रूप होता है या सशयरूप होता है। सुख और दुख इन दोनों (निर्णय और सशय) के अन्तर्गत नहीं आते, इसलिए ये ज्ञान से भिन्न हैं।

(२) प्रत्यक्ष इन्द्रिय और अर्थ के सयोग से होता है, अनुमान लिंग और लिंगी का सवध देखना है। सुख-दुख भी इन्द्रिय और अर्थ के सम्पर्क से उत्पन्न होता है, और अर्थ के लिंग (चिह्न) से भी उत्पन्न हो जाता है। भाव और ज्ञान दोनों की योग्यता समान है। भाव को ज्ञान का विशेषण समझने का कोई कारण नहीं।

(३) भाव अपने आप को मुख और अन्य अंगों की स्थिति में प्रकट करता है, हम किसी मनुष्य को देख कर कह सकते हैं कि वह प्रसन्न है या अप्रसन्न है। ज्ञान शरीर में इस प्रकार का परिवर्तन नहीं करता। यह भेद भी ज्ञान और भाव को भिन्न बताता है।

(४) जहाँ ज्ञान का विषय विद्यमान नहीं होता, वहाँ भी भाव प्रकट हो जाता है। हमें कोई मित्र मिलता है, और पूछता है—‘क्या हाल है?’ हम कहते हैं—‘बहुत अच्छा है।’ आन्तरिक अंग अपना काम निर्विघ्न कर रहे हैं, हमें प्रसन्नता होती है, परन्तु चेतना में ज्ञान प्रधान नहीं होता।

वैशेषिक दर्शन का अन्त भी इसके आरम्भ की तरह धर्म की ओर संकेत करता है, परन्तु दर्शन का प्रमुख विषय छ पदार्थों का व्याख्यान ही है।

पूर्व मीमांसा

१. मीमांसा की दो शाखाएँ

भारत के दर्शनो मे साख्य और योग का एक जोडा है, न्याय और वैशेषिक दूसरा जोडा, और पूर्व और उत्तर मीमांसा तीसरा जोडा है। इन दोनो का घनिष्ट सबन्ध इनके नामो मे ही स्पष्ट है, भेद 'पूर्व' और 'उत्तर' का है। यह भेद काल का भेद नहीं। हम यह नहीं कह सकते कि दोनो शाखाओ मे पूर्व मीमांसा की रचना पहले हुई, इसकी पूर्वता तार्किक पूर्वता है। उपनिषदो में अनेक बार कहा गया है कि ब्रह्म-ज्ञान की प्राप्ति ऐसे पुरुष के लिए ही संभव है, जिसका जीवन मयमी हो और जिसके दोष क्षीण हो चुके हो। उत्तर मीमांसा का विषय 'ब्रह्मजिज्ञासा' है, पूर्व-मीमांसा का विषय 'धर्मजिज्ञासा' है। धर्म का अर्थ नियत कर्म या कर्त्तव्य है। नैयायिक दृष्टिकोण से धर्मजिज्ञासा ब्रह्मजिज्ञासा से पहले आनी चाहिये।

पूर्वमीमांसा का रचयिता जैमिनि है, उत्तर मीमांसा वादरायण की रचना है। जैमिनि वादरायण का शिष्य था। जहाँ तक काल का सबन्ध है, हम आशा कर सकते हैं कि वादरायण का सिद्धान्त जैमिनि को अपनी मीमांसा की रचना करने से पहले ज्ञात था। वह अपने सिद्धान्त की पुष्टि में वादरायण की ओर मकेत करता है। मीमांसा के पाँचवें सूत्र में ही ऐसा सकेत विद्यमान है। कुछ प्रकरणो मे, 'जहाँ दोनो सहमत हैं, जैमिनि अपने विचार के पक्ष मे कोई हेतु नहीं देता, ऐसा प्रतीत होता है कि वह वादरायण की युक्तियो को स्वीकार करता है, और उन्हें दुहराना अनावश्यक समझता है। दूसरी ओर, वादरायण भी अनेक स्थानो में जैमिनि की ओर मकेत करता है।' इन मकेतो में अधिकतर ऐसे हैं, जिनकी वास्तव जैमिनि के सूत्रो में कुछ पता नहीं चलता। इससे कुछ लोगो को सन्देह होता है कि वादरायण किन्हीं अन्य जैमिनि की ओर मकेत करता है। कुछ लोग समझते हैं कि जैमिनि ने कुछ और भी लिखा होगा, और वह लेख अब मिलते नहीं। वादरायण और जैमिनि सहयोगी थे, दोनो को एक दूसरे के विचारो का ज्ञान था। जैमिनि ने अपने सूत्रो में जो कुछ उपयोगी समझा, वह लिख दिया। वादरायण ने उसके अन्य विचारो की ओर भी मकेत कर दिया।

यह बोध हो जाता है ? इसके उत्तर में कहा जाता है कि हम में से हर एक को यह बोध हर एक काम के सवन्ध में होता है। इस धारणा में दो कठिनाइयाँ हैं—

(१) यदि हमें ऐसा बोध तुरन्त हो जाता है तो हम में से किसी को किसी कर्म के भला-बुरा होने की वास्तविक सन्देह नहीं होना चाहिये। अनुभव इसके प्रतिकूल जाता है।

(२) यदि हम में से हर एक को ऐसा बोध होता है तो कर्मों के भला-बुरा होने की वास्तविक मतभेद नहीं होना चाहिये। परन्तु, ऐसा मतभेद होता है। यदि नीति में कोई व्यापक अश्विद्यमान है तो नैतिक निर्णय व्यक्ति का बोध नहीं हो सकता।

इन कठिनाइयों के कारण कुछ लोग ऊपर की धारणा को बदले हुए रूप में प्रस्तुत करते हैं। उनके विचार में व्यक्ति प्रत्येक कर्म को देखते ही यह नहीं कह सकता कि वह अच्छा है या बुरा है, परन्तु उसे नैतिक नियमों की वास्तविक ऐसा बोध होता है, और बुद्धि के प्रयोग से वह जान सकता है कि कोई विशेष कर्म किस श्रेणी के अन्तर्गत आता है। हम यह जानते हैं कि झूठ बोलना बुरा है, बुद्धि हमें बताती है कि कोई विशेष कथन झूठ है या नहीं। यह निश्चय बहुत आसान नहीं होता। झूठ में अनिवार्य अश्विद्य यह है कि यह अयथार्थ कथन होता है। परन्तु क्या किसी कथन की अयथार्थता उसे झूठ बनाने के लिए पर्याप्त है ? मार्ग पर चलते समय, कोई मनुष्य मुझ से समय की वास्तविक पूछता है। मैं घड़ी को देख कर कहता हूँ—‘तीन बजे हैं’। पीछे पता लगता है कि मेरी घड़ी १० मिनट तेज थी। इसके अतिरिक्त मेरी घड़ी में उस समय तीन बजने में अभी १॥ मिनट बाकी रहता था। मेरे कथन में एक अयथार्थता तो ऐसी थी जिसका मुझे ज्ञान न था, दूसरी अयथार्थता ऐसी थी जिसका मुझे ज्ञान था। ऐसा होने पर भी, मैं यह मानने को तैयार नहीं होता कि मैंने झूठ कहा। न्यायालयों में जो विवाद होते हैं, वे प्रायः इसी बात पर होते हैं कि कोई विशेष क्रिया किस श्रेणी के अन्तर्गत आती है। जहाँ तक सामान्य नियमों का सवन्ध है, उनकी वास्तविक भी मतभेद होता है।

धर्म के सवन्ध में व्यक्ति का निर्णय असंदिग्ध निर्णय नहीं।

जैमिनि इस नतीजे को स्वीकार करता है, और कहता है कि धर्म के आदेश व्यापक और न बदलनेवाले होने चाहिये। ऐसे आदेश वेद में मिलते हैं। वेद का प्रमाण किसी अन्य सहारे की अपेक्षा नहीं करता, वेदवाक्य स्वतः प्रमाण है। सूत्र ११५ में कहा है—

‘वेदवाक्य के पदों का अर्थों से स्वाभाविक और नित्य सवन्ध है, इसी से वे सत्य ज्ञान का नाशन हैं। यह ज्ञान प्रत्यक्ष आदि से प्राप्त नहीं होता, यह उपदेश है,

और विरोध से विमुक्त है। वादरायण के अनुसार वेदवाक्य किसी अन्य प्रमाण की अपेक्षा नहीं करता; यह स्वतः प्रमाण है।

इस तरह जैमिनि और वादरायण दोनों शब्द प्रमाण का सहारा लेते हैं। दोनों के विचार-विषय भिन्न हैं, इसलिए 'शब्द' को वे एक ही अर्थ में नहीं लेते। जैमिनि धर्म को कर्मकांड के अर्थ में लेता है और इसलिए वेद और ब्राह्मणों के वाक्यों की व्याख्या करता है, वादरायण प्रायः उपनिषदों के मत का प्रसार करने का यत्न करता है।

४. वेद-प्रमाण की आलोचना

जैमिनि कहता है कि —

धर्म (कर्मकांड) वेद का आदेश है,

यह प्रत्यक्ष और उस पर आधारित अनुमान का विषय नहीं,

वैदिक शब्द और अर्थ का सवन्व स्वाभाविक और नित्य है,

वेद का प्रमाण किसी अन्य प्रमाण की अपेक्षा नहीं करता। इन धारणाओं की आलोचना होनी चाहिये। जैमिनि प्रतिपक्ष के आक्षेपों को वयान करता है, और उनके समाधान का यत्न करता है।

जिन आक्षेपों का समाधान किया गया है, वे यह हैं—

(१) धर्म उपदिष्ट कर्म है, और वेद का आदेश उम में प्रमाण है। वेद ऐसे आदेशों का सग्रह ही नहीं, इसमें उपासना के मन्त्र हैं और सिद्धान्तों का वर्णन भी है। मीमामा के दृष्टिकोण को अपनायें तो जो भाग कर्मकांड में अमवद्ध हैं, वे अप्रमाण हैं।

(२) वेद के शब्द और अर्थ का सवन्व स्वाभाविक और नित्य बताया जाता है, परन्तु वेद में बहुतेरे वाक्य अर्थहीन हैं, और जो अर्थहीन नहीं, उनका प्रयोग भी अर्थ समझे बिना ही हो सकता है। जिस फल के देने की उनमें क्षमता है, वह फल तो वे दे ही देंगे, चाहे उनका पाठ बिना समझे ही किया जाय।

(३) वेद को नित्य और स्वतः प्रमाण कहना ठीक नहीं, क्योंकि—

(१) वेद मन्त्रों के रचयिता भी मनुष्य ही थे, और उनके नाम मन्त्रों के नाथ दिये हैं;

(२) मन्त्रों में अनेक मनुष्यों के नाम भी आते हैं,

(३) वेद में ऐसी घटनाओं का जिक्र भी आता है जो विशेष काल में हुईं। ऐसी अनित्य घटनाओं का वर्णन करनेवाली पुस्तक नित्य नहीं हो सकती।

जैमिनि इन आक्षेपों की आलोचना करता है और उन्हें महत्व-विहीन बताता है।

ऐसे नाम विशेष गुणों के कारण मिल जाते हैं, परन्तु अधिक सख्या की हालत में, जन्म के थोड़ी देर बाद माता पिता यह नाम दे देते हैं। यदि रामनाथ अपने बालक को दीन-बन्धु का नाम देता है तो इसका यह अर्थ नहीं कि बालक अपने जीवन में दीनो का बन्धु होगा, और यदि हो भी, तो इसका अर्थ यह नहीं कि 'दीनबन्धु' अव से रामनाथ का पुत्र है और अपने यौगिक अर्थ को खो बैठा है। यही हम 'विश्वमित्र', 'जनक', शाहजहाँ, 'औरंगजेब' आदि नामों के सबन्ध में कह सकते हैं। जैमिनि कहता है कि वेद में जो नाम आये हैं, वे किसी विशेष के नाम नहीं, अपितु 'सामान्य मात्र' हैं, उन्हें उनके यौगिक अर्थों में लेना चाहिये।

दूसरे आक्षेप के साथ ही मिला हुआ यह आक्षेप भी है कि वेद में इतिहास है, यदि वेद में ऐसी घटनाओं का जिक्र है, जो किसी विशेष काल में हुई, तो वेद नित्य नहीं। जैमिनि इस आक्षेप को भी निर्मूल कहता है। उसके विचार में यह भ्रम भी इसलिए होता है कि वेदवाक्यों को यौगिक अर्थों में नहीं लिया जाता। वेद में प्राकृतिक प्रकटनों का वर्णन होता है, परन्तु किसी ऐसी घटना का जिक्र नहीं, जिसे ऐतिहासिक कह सकें।

वेद के नित्यत्व के सबन्ध में जिन आक्षेपों की ओर जैमिनि ने संकेत किया है, वे आज भी विवाद का विषय हैं। कुछ लोग वेद को पौरुषेय बताते हैं, कुछ अन्य इसे अपौरुषेय मानते हैं। नवीन काल में पश्चिमी आलोचक भी प्रतिपक्षियों के दल में शामिल हैं। जैमिनि के मत का सबसे बड़ा समर्थक स्वामी दयानन्द है, जो ऋषियों को मन्त्र-द्रष्टा समझता है, वेदार्थ में शब्दों का यौगिक अर्थ करता है, और वेद में इतिहास को अस्वीकार करता है।

५ स्वतः प्रमाण और परतः प्रमाण

धर्म (विहित कर्म) के निश्चित करने में वेद प्रमाण है। अन्य पुस्तकों में भी ऐसे कर्मों का विधान है। इन विधानों की स्थिति क्या है? पहले अध्याय के तीसरे पाद में इस प्रश्न पर विचार किया है। ब्राह्मण ग्रन्थों, कल्प सूत्रों, स्मृतियों में भी कर्म-काण्ड की वावट कहा है। जैमिनि के अनुसार, इन पुस्तकों में जो कुछ वेद के अनुकूल है, वह प्रमाण है, जो वेद के प्रतिकूल है, वह अप्रमाण है। यहाँ तक तो कोई कठिनाई नहीं, परन्तु इन पुस्तकों में ऐसे विधान भी हैं जो न स्पष्ट रूप में वेद के अनुकूल हैं, न प्रतिकूल हैं। जैमिनि कहता है कि ऐसे विधानों में, जो विधान वैदिक कर्म का व्याख्यान या विस्तार हैं, उन्हें स्वीकार करना चाहिये, जो विधान वैदिक विधि से सर्वथा असंगत हैं, उनका प्रमाण अमान्य है, विशेष कर ऐसी पुस्तकों के स्वतन्त्र विधान जिनमें

वैदिक विधि के प्रतिकूल भी कुछ मिलता है। निष्कर्ष यह है कि जैमिनि इन पुस्तकों को न सर्वथा अप्रमाण मानता है, न इन्हें वेदविधि का पद देने को तैयार है। वेदानुकूल होने की हालत में, वेद-विधि का व्याख्यान होने की हालत में, ऐसी विधि का व्योरा होने की हालत में, वह इन्हें परत प्रमाण स्वीकार करता है।

६. प्रधान कर्म और गौण कर्म

जिन कर्मों के करने का आदेश श्रुति में मिलता है, वे नित्य, नैमित्तिक और काम्य—तीन प्रकार के हैं। दैनिक होम नित्य कर्म है, नैमित्तिक कर्म विशेष अवसरों पर किये जाते हैं। यह दोनों आदेश के रूप में हैं और इन्हें करना ही चाहिये। काम्य कर्म विशेष कामनाओं के पूरा करने के लिए किये जाते हैं। जो मनुष्य कामनाओं से ऊपर है, उसे इनकी आवश्यकता नहीं। प्रत्येक कर्म में कुछ अश प्रधान होते हैं, कुछ गौण होते हैं। यज्ञ में 'द्रव्य' और 'देव' दो प्रधान अश हैं। पहला अश यह है कि द्रव्य (सामग्री) का त्याग किया जाय, दूसरा अश यह है कि यज्ञ-क्रिया में मन्त्रों का पाठ किया जाय। इन दोनों में से किसी अश का अभाव भी क्रिया को याग बनने नहीं देता। मैं केवल मन्त्र पाठ कर लेता हूँ, इससे मुझे कुछ ज्ञान मिलता है, भले कर्मों में प्रेरणा भी होती है, परन्तु यह पाठ यज्ञ नहीं, क्योंकि इसमें द्रव्य-त्याग सम्मिलित नहीं। दूसरी ओर, यदि मैं हवन-सामग्री को कुड की अग्नि में डालता हूँ, परन्तु उसके साथ मन्त्रों द्वारा ईश्वर-पूजा नहीं करता, तो मेरा कर्म यज्ञ नहीं। वायुमण्डल की शुद्धि होगी और इसमें कुछ उपकार होगा, परन्तु उपासना से जो आत्म-उन्नति हो सकती थी, मैं उसे वंचित रहा हूँ।

कुछ लोग द्रव्य-त्याग और मन्त्रों द्वारा पूजा को एक स्तर पर नहीं रखते। पूर्व-मीमांसा में एक पूर्व पक्ष की ओर सकेत किया है जिसके अनुसार मन्त्रों का पाठ भी प्रधान क्रिया नहीं, अपितु गौण है। जैमिनि इससे सहमत नहीं, उसके विचार में द्रव्य-त्याग और मन्त्र-पाठ दोनों प्रधान कर्म हैं।

जिस द्रव्य या सामग्री का त्याग करना है, उसकी जाँच करनी चाहिये, कुरवानों का तत्त्व तो यही है कि जिस वस्तु का त्याग किया जाता है, वह हमारी दृष्टि में बहु-मूल्य है। ऐसी वस्तु को भी सस्कृत करने की आवश्यकता होती है। यज्ञ के लिए चावल तो अच्छे हैं, परन्तु उनमें कुछ धूलि मिली है, धोकर उसे दूर करना चाहिये। द्रव्य के सवन्व में, 'गुण' और 'सस्कार' दोनों महत्त्व रखते हैं। जिन वेद मन्त्रों का पाठ किया जाता है, वह अवसर में सगत होने चाहिये।

यज्ञ करने के लिए यज्ञशाला का तैयार करना, आमन्त्रित बन्धु-मित्रों के सस्कार

का प्रवन्ध करना भी आवश्यक होता है। जैमिनि के विचार में यह सब कुछ गौण है। यज्ञ का केन्द्र द्रव्य-त्याग और मन्त्रों द्वारा उपासना करना है।

द्रव्य के सवन्ध में एक तीव्र विवाद का विषय पशु-बलि है। कुछ लोग कहते हैं कि अन्न, ओषधि, दूध, घी की तरह पशुओं के अंगों की भी आहुति होती थी, दूसरे पक्ष के अनुसार, पशु दान में दिये जाते थे। जहाँ यज्ञ के पूर्व पशुओं के गुण और सस्कार की वावत कहा है, वहाँ अभिप्राय यही है कि जो पशु दान में दिया जाय, वह गुणी हो और उसे सजा लिया जाय। वाज्र, बूढ़ी, बीमार गौ का दान लेने वाले के लिए बोझ होता है, उसके बोझ को कम नहीं करता। नित्य कर्म व्यक्ति आप कर सकता है, नैमित्तिक कर्मों में कई मनुष्यों को भाग लेना होता है। जो पुरुष यज्ञ करता है, वह यजमान है। जो अन्य विद्वान् यज्ञ में सहायक होते हैं, उन्हें दक्षिणा दी जाती है। यहाँ प्रश्न उठता है कि यज्ञ का फल केवल यजमान को मिलता है या दूसरों का भी इसमें भाग है।

यज्ञ के फल को हम कई पहलुओं से देख सकते हैं।

यज्ञ का प्राकृतिक फल वायुमण्डल की शुद्धि है। प्रचंड अग्नि अपने ऊपर की और आस पास की वायु को गर्म करके उसे ऊपर ढकेलती है। शून्य को भरने के लिए, इधर-उधर से ठंडी वायु कुछ की ओर खिंची आती है, और गर्म होकर वह भी ऊपर जाती है। यह चक्कर जारी रहता है। इस क्रिया में जो हानिकारक जन्तु इधर उधर पड़े होते हैं, वे कुछ पर से गुजरते हुए भस्म हो जाते हैं। जो कोई भी इस परिवर्तन-क्षेत्र में होता है, उसे वायु की शुद्धि का फल मिल जाता है। मन्त्रों का पाठ सभी यज्ञ करनेवालों को उन्नत करता है। यहाँ तक यज्ञ-कर्म का जो फल है, उसका सवन्ध वर्तमान से है। परन्तु मीमांसा के अनुसार विहित कर्मों का प्रमुख फल अदृष्ट और पारलौकिक होता है। यह लाभ किसका भाग है?

जैमिनि के विचार में, यह फल यजमान का भाग है, वही यज्ञ पर व्यय करता है, वही दक्षिणा और दान देता है। जो अन्य विद्वान् यज्ञ में सहायक हुए हैं, उन्होंने अपने श्रम की कीमत धन या वन्यवाद के रूप में ले ली है। उनकी क्रिया यज्ञ का प्रधान अंग नहीं, गौण अंग है।

७ धर्म के अनुष्ठान में दो कठिनाइयाँ

पूर्व मीमांसा का विषय धर्म-जिज्ञासा है, और धर्म से वह कर्म अभिप्रेत है, जिनकी विधि वेद में वर्णन की गयी है। इन कर्मों का फल अवश्य मिलता है, यही नहीं कर्म फल की प्राप्ति के लिए किये जाते हैं। मीमांसा (३ १ ५-६) के शब्दों में 'फल

मनुष्य के लिए हैं, और मनुष्य कर्म के लिए हैं।' भले कर्म की प्रेरणा इसलिए की जाती है कि ऐसा कर्म कल्याणकारी होता है। हमारी नैतिक भावना की माग यह है कि पुण्यकर्म और सुख का मेल हो, और पाप और दुःख का मेल हो। यहाँ दो कठिनाइयाँ हमारे सामने आ जाती हैं—

(१) नैतिक भावना की कथित माग केवल मानव की इच्छा है, हम चाहते हैं कि धर्म पर आचरण करनेवाले को सुख मिले, परन्तु देखना तो यह है कि जिस दुनिया में हम आ गिरे हैं, वह इस इच्छा की परवाह भी करती है या नहीं। प्रतिपक्षी कहता है कि अनुभव यह नहीं बताता कि विश्व की शक्तियाँ हमारी इच्छा की परवाह करती हैं। ससार अन्वी या अनैतिक शक्तियों का कर्मक्षेत्र है, हम इस धारणा के साथ चल नहीं सकते कि शुभ कर्म का फल शुभ होगा।

(२) नैतिक भावना को एक ओर रखें, तो भी कारण-कार्य नियम को मानना पड़ता है। इस नियम के अनुसार कारण कार्य को उत्पन्न करता है, या उसमें परिणत होता है। दोनों हालतों में कारण और कार्य की सन्धि होनी चाहिये। यदि कोई कारण समाप्त हो गया है, तो अपनी समाप्ति के बाद इसमें कुछ करने की योग्यता ही नहीं रहती, यह आप है ही नहीं, कुछ कर कैसे सकता है? यज्ञ करने का फल अभी तो कुछ हो सकता है, परन्तु इसमें, चिरकाल के बाद, पारलौकिक फल देने की क्षमता नहीं, क्योंकि काल का अन्तर कर्म और उसके कल्पित फल को असंबद्ध बना देता है।

पहले आक्षेप के सबन्ध में, जैमिनि इस धारणा को स्वीकार नहीं करता कि शुभ कर्म का फल शुभ नहीं होता। उसके विचार में अनुभव उसके पक्ष की पुष्टि करता है। श्रुति भी इसकी पुष्टि करती है।

दूसरा आक्षेप विज्ञान और दर्शन के लिए एक समस्या है। विज्ञान कहता है कि आम बोलचाल और व्यवहार में हम 'कारण' और 'कार्य' का प्रयोग शुद्ध नहीं करते। एक मनुष्य को ज्वर है, वह औषध खाता है और ४-५ घंटों के बाद उमका ज्वर उतर जाता है। हम कहते हैं, औषध खाने से ज्वर उतर गया। यदि औषध खाने को क और ज्वर उतरने को घ कहें तो इन दोनों के मध्य में अगणित घटनाएँ—क', क'', क''' ग, ग', ग'', ग''' हुई हैं। यहाँ एक कारण और एक कार्य नहीं, अपितु अगणित कारण और कार्य हैं, क'' अपने में पूर्व घटना क' का कार्य है, और अपने पीछे आने वाली घटना क'' का कारण है। अन्तिम कार्य का कारण उसने जुड़ा हुआ है। ऐसा समाधान पारलौकिक फल को सुवोध नहीं बना सकता। जैमिनि, इस कठिनाई को पार करने के लिए, 'अपूर्व' का सहारा लेता है।

‘अपूर्व’ का अर्थ यहाँ विलक्षण नहीं, केवल ऐसा तत्त्व है जो पहले (पूर्व) मौजूद न था। प्रत्येक कर्म एक ऐसी शक्ति को जन्म देता है, जो उस ‘कर्म’ के पीछे भी स्थिर रहती है, और उचित समय आने पर कर्म फल को प्रस्तुत कर देती है। इस शक्ति को जैमिनि ‘अपूर्व’ का नाम देता है। यह एक कड़ी है, जो कर्म और कर्मफल को मिलती है, यह एक पुल है, जो कर्म और कर्मफल के बीच की खाई को पाटता है।

यह शक्ति रहती कहाँ है ? कर्म में तो रहती नहीं, क्योंकि कर्म आप ही नहीं रहा, कर्त्ता में भी नहीं रहती, क्योंकि उसे कर्मफल निश्चित करने और देने का अधिकार ही नहीं। उपनिषदों में परमात्मा को ‘कर्मों का अध्यक्ष’ कहा है, वह कर्मों का फल निश्चित करता है, और उसी की व्यवस्था में यह फल मिलते हैं। जैसा हम देखेंगे, उत्तर मीमांसा में उपनिषदों के विचार को स्वीकार किया है। जैमिनि का समाधान गुत्थी को सुलझाता नहीं, उलझन बनी रहती है।

८ शब्द नित्य है

पूर्व मीमांसा धर्म की जिज्ञासा है, परन्तु इसमें आरम्भ में ही एक ऐसे प्रश्न पर विचार हुआ है, जिसका स्पष्ट रूप में धर्म के साथ कोई सबन्ध नहीं दीखता। सूत्र १ : १ ५ में कहा है कि वेद का प्रत्येक पद अपने अर्थ से स्वाभाविक सबन्ध रखता है। एक बालक को उसके माता-पिता ‘गोपाल’ नाम देते हैं, वे चाहते, तो उसे जेम्स या जार्ज नाम भी दे सकते थे। इस नाम में और इसके अर्थ (बालक) में कोई स्वाभाविक सबन्ध नहीं। वेद-पदों और उनके अर्थ में स्वाभाविक सबन्ध है, इसीलिए वेदार्थ में इन पदों का यौगिक अर्थ लिया जाता है। यही ख्याल प्रकट करने के लिए कहा जाता है कि वेद नित्य है, वेद ज्ञान ही नहीं, वेद पद भी नित्य हैं। इस स्थिति से जैमिनि एक बड़ा पग उठाता है और कहता है कि वेद वाक्य ही नहीं, स्वयं शब्द भी नित्य है। यह एक साहसी दावा प्रतीत होता है। देखें कि इसका अभिप्राय क्या है, और जैमिनि इसके समर्थन में क्या कहता है।

मेरे मकान के पास से अभी एक गाड़ी गुज़री है। मैंने उसकी आवाज़ सुनी, अब उसे नहीं सुनता। जो लोग नगर के दूर के भागों में रहते हैं, उन्होंने गाड़ी के शब्द को नहीं सुना। आम ख्याल यह है कि शब्द देश और काल दोनों में सकुचित क्षेत्र में बन्द है, मैं जो कुछ बोलता हूँ, वह ‘यहाँ’ और ‘अब’ सुना जाता है। देश के सबन्ध में, नवीन काल में इस ख्याल को ठोकर लगी है। जो कुछ कोई मनुष्य लदन में बोल रहा है, मैं उसे अभी रेडियो की सहायता से सुन सकता हूँ। इसका अर्थ यह है कि ध्वनि लदन में व्यक्त होते ही आकाश में फैल जाती है। जो कोई शब्द कही भी हो रहा है,

वह मेरे कमरे में भी सुना जा सकता है, आवश्यकता इतनी ही है कि बोलनेवाले के सामने माइक्रोफोन मौजूद हो और मैं अपने रेडियो का प्रयोग कर सकूँ। हमारे दार्शनिकों ने शब्द को आकाश का गुण बताया है। जैमिनि इसी प्रकार का प्रश्न काल के सवन्ध में उठाता है। क्या शब्द वर्तमान की सीमाओं में बन्द है? इसके उत्तर में वह कहता है कि शब्द व्यक्त वर्तमान में होता है, परन्तु व्यक्त होने के पहले भी विद्यमान था, और अप्रकट होने के बाद भी विद्यमान रहेगा।

इसे एक उदाहरण से कुछ स्पष्ट कर सकते हैं।

एक कमरे में कुछ वस्तुएँ पड़ी हैं, उनमें से हर एक का अपना रूप-रंग है। कमरा अंधेरा है। जो लोग वहाँ बैठे हैं, वे कुछ देख नहीं सकते। प्रकाश की किरण कमरे में प्रविष्ट होती है और वे पदार्थों के रंग-रूप को देखने लगते हैं। प्रकाश की किरण इन रंग-रूपों को उत्पन्न नहीं करती, यह मौजूद तो पहले ही थे, प्रकाश ने इन्हें प्रसिद्ध कर दिया है। जैमिनि के विचार में, शब्द की स्थिति भी इसी प्रकार की है, यह उत्पन्न या विनष्ट नहीं होता, केवल प्रकट या अप्रकट होता है।

जैमिनि उन आक्षेपों के साथ आरम्भ करता है, जो प्रतिपक्षी इस धारणा के विरुद्ध प्रस्तुत कर सकता है।

१ १ ६-११ सूत्रों में इन आक्षेपों को यो वयान किया है —

(१) शब्द कार्य है, इसमें प्रयत्न पाया जाता है।

जो क्रिया प्रयत्न का फल हो, वह प्रयत्न से पहले विद्यमान नहीं होती। प्रयत्न का परिणाम होने के कारण शब्द अनित्य है।

(२) शब्द अस्थिर है, यह उच्चारण काल के बाद कायम नहीं रहता।

पहले आक्षेप में कहा था कि शब्द उच्चारण के पूर्व विद्यमान नहीं था, दूसरे आक्षेप में कहा है कि यह उच्चारण के बाद कायम नहीं रहता। यह वर्तमान में बन्द है, इसलिए अनित्य है।

(३) मनुष्यों के शब्द विशेष व्यक्ति के शब्द होते हैं।

पहले आक्षेप में कहा था कि शब्द प्रयत्न का फल है। यह एक सामान्य निर्णय है। इस आक्षेप में धारणा को निश्चित करने के लिए कहा है कि विशेष शब्द विशेष मनुष्यों की क्रिया होते हैं। जब वह मनुष्य ही न थे, तो उनके उच्चारण किये हुए शब्द कैसे हो सकते थे?

(४) विविध स्थानों में कई मनुष्य एक ही शब्द को एक समय में सुनते हैं।

इस आक्षेप का आशय अल्पव्यक्त मा है। कुछ व्याख्याकार कहते हैं कि शब्द के नानात्व की ओर यहाँ संकेत है, और जहाँ नानात्व है, वहाँ अस्थिरता भी होती है।

(५) शब्द के सवन्ध में प्रकृति-विकृति भाव की उपलब्धि है, इसलिए भी शब्द अनित्य है ।

जिस वस्तु में परिवर्तन होता है, उसे प्रकृति कहते हैं, प्रत्येक परिवर्तन विकृति है । यदि शब्द नित्य हो, तो इसमें प्रकृति-विकृति भेद नहीं होना चाहिये, परन्तु ऐसा भेद होता है ।

शब्दों में एक अक्षर के स्थान में दूसरा अक्षर आ जाता है । यह आक्षेप व्याकरण से सवन्ध रखता है ।

(६) शब्द बोलनेवालों की अधिकता से अधिक हो जाता है ।

किसी सभा में जो शब्द १० मनुष्यों के ताली बजाने से होता है, वह २० मनुष्यों के ताली बजाने से बढ़ जाता है । जो वस्तु मनुष्यों के यत्न के बढ़ने घटने पर बढ़ घट सकती है, वह नित्य नहीं होती, अनित्य होती है ।

अगले छ सूत्रों (१ १ १२-१७) में ऊपर कहे आक्षेपों का उत्तर देने का यत्न किया है ।

पहले दो आक्षेपों में कहा गया है कि शब्द का उच्चारण प्रयत्न का परिणाम होता है और उच्चारण काल बीत जाने के बाद शब्द सुनाई नहीं देता । जैमिनि कहता है कि वह इस तथ्य को स्वीकार करता है, परन्तु प्रश्न तो तथ्य के समाधान का है । इस विषय में प्रतिपक्ष और सिद्धान्त पक्ष एक ही स्थिति में हैं—प्रतिपक्ष के अनुसार शब्द की उत्पत्ति हुई है, सिद्धान्त के अनुसार प्रयत्न ने शब्द को केवल प्रकट या प्रसिद्ध किया है । सूत्र १ १ १२ में कहा है—

‘शब्द को नित्य और अनित्य माननेवालों में, शब्द का क्षण मात्र के लिए दर्शन होना एक समान है ।’

इस सवन्ध में दोनों समाधानों में कोई भेद नहीं । इसी तरह, उच्चारण के बाद शब्द का सुनाई न देना इसके विनष्ट होने या अप्रकट हो जाने का फल हो सकता है ।

इस कथन में आक्षेपों का खंडन नहीं होता, केवल इतना ही कहा जाता है कि प्रतिपक्षी अपने दावे को प्रमाणित नहीं कर सका । सूत्रकार ने प्रतिपक्ष को अपना पक्ष बयान करने का अवसर पहले दिया है । संभव है, यह इसी ह्याल से किया हो कि प्रमाण का भार उस पर डाल दिया जाय ।

तीसरा आक्षेप भी पहले का रूपान्तर ही है—पहले में यत्न की ओर संकेत है, तीसरे में यत्न के फल क्रिया की ओर संकेत है । सूत्रकार कहता है कि यह क्रिया शब्द को उत्पन्न नहीं करती, केवल उसे व्यक्त करती है ।

चौथा आक्षेप यह है कि एक ही शब्द के अनेक स्थानों पर अनेक मनुष्यों के सुने

जाने से शब्द का नानात्व सिद्ध होता है। सूत्रकार इसे स्वीकार नहीं करता। सूत्र १ १ १५ में कहा है कि सूर्य अनेक स्थानों पर अनेक मनुष्यों को दिखाई देने पर भी एक ही है, इसी तरह एक शब्द के अनेक स्थानों पर सुने जाने से शब्द का नानात्व सिद्ध नहीं होना।

पाचवें आक्षेप की वावत कहा है कि परिवर्तन में एक अक्षर दूसरा नहीं बनता, अपितु, एक का स्थान एक अन्य अक्षर लेता है। यह विकार नहीं।

छठे आक्षेप की वावत कहा है कि अधिक मनुष्यों के एक साथ बोलने से शब्द की वृद्धि नहीं होती, केवल 'नाद' में भेद पड़ता है। शब्द तो अव्यय है, इसमें वृद्धि या कमी होने का कोई अर्थ ही नहीं।

अनित्यवादियों के आक्षेपों का समाधान करने के बाद सूत्रकार अपने पक्ष की मिद्धि में निम्न हेतु देता है—

(१) शब्द का उच्चारण (वाणी) श्रोता के ज्ञान के लिए है। इस ज्ञान के लिए आवश्यक है कि श्रोता जो शब्द सुनता है, उन्हें पहले भी सुन चुका हो और उन्हें पहिचान ले। इस पहिचान के बिना उनका अर्थ समझा नहीं जा सकता। यह स्मृति और पहिचान उभी हालत में संभव है, जब कि जो शब्द पहले सुना था, वह नष्ट न हो गया हो। शब्द की स्थिरता शब्द को नित्य सिद्ध करती है।

(२) सख्या के भाव से भी शब्द नित्य सिद्ध होता है।

हम एक ही शब्द को बार बार उच्चारण कर सकते हैं। स्मृति उच्चारण किये गये शब्द को पहिचानना है, शब्द का बार बार बोलना उसे अप्रकट अवस्था से बाहर खींचकर प्रकट करना है। ऐसा खींचना संभव है, क्योंकि शब्द स्थायी है।

(३) शब्द के विनाश का कोई कारण दिखाई नहीं देता।

शब्द वर्तमान में मौजूद है—यह तो असदिग्ध ही है। सुना जाने के बाद इसके विनष्ट हो जाने का कोई कारण नहीं दीखता। हमारा अनुभव निरपेक्ष उत्पत्ति और विनाश की वावत कुछ नहीं बताता, हम केवल अवयवों के जोड़ तोड़ को ही देखते हैं। शब्द मिश्रित पदार्थ नहीं, इसलिए इनके विनाश का कोई अर्थ नहीं।

(४) वेद में शब्द के नित्यत्व के चिह्न मिलते हैं।

वेदज्ञान आरम्भ में वेदवाक्यों के द्वारा ऋषियों को मिला। वेद-वाक्य तो पहले विद्यमान ही थे। इन शब्दों का नित्य होना तो मान्य है, यही मान्यता नमस्त शब्द को भी दे सकते हैं।

९ उत्तर मीमांसा और जैमिनि

पूर्व मीमांसा दर्शनों में सबसे बड़ा है। इसके १२ अध्याय हैं, पन्तु दार्शनिक

विवेचन का अधिकांश पहले अध्याय के १४९ सूत्रों में ही आ जाता है। पीछे आने वाले अध्यायों में प्रायः वेद मन्त्रों का व्याख्यान, और यज्ञ आदि विहित कर्मों की विधि ही प्रमुख विषय हैं।

जो संक्षिप्त वर्णन ऊपर दिया गया है, वह पूर्व मीमांसा के प्रमुख विचारों को प्रकट करता है। वर्तमान अध्याय यहाँ समाप्त हो सकता है, परन्तु जैमिनि के मत की वादत कुछ और कहना भी संभव है। जैसा हम अगले अध्याय में देखेंगे, वादरायण को अन्य विचारों की ओर संकेत करने में विशेष अनुराग है। वह अनेक बार जैमिनि की ओर संकेत करता है, कहीं अपने मत की पुष्टि के लिए ऐसा करता है, कहीं मत-भेद प्रकट करने के लिए। पहले प्रकार के संकेत प्रायः यह जताने के लिए हैं कि जिन अर्थों में वह उपनिषद्-वाक्यों को लेता है, उन्हीं अर्थों में जैमिनि भी लेता है। हमारे लिए यहाँ दूसरे प्रकार के संकेत अधिक महत्त्व के हैं, वे जैमिनि के मत पर प्रकाश डालते हैं, और इस तरह पूर्व मीमांसा के पूरक हैं।

अगले अध्याय में हमें इन विचारों की वादत कुछ विस्तार से देखने का अवसर मिलेगा, यहाँ उन्हें संक्षेप में एक साथ देना ही पर्याप्त है।

(१) कर्मकांड का अधिकार मनुष्यों की तरह देवों को भी है। पशु-पक्षियों को यह अधिकार नहीं, वे न आदर्श का चिन्तन कर सकते हैं, न वर्तमान उत्तेजन का मुकाबला करने की क्षमता रखते हैं। देवों के लिए यह वाघाएँ विद्यमान नहीं।

(२) कर्म में यह शक्ति है कि वह उचित समय पर अपने फल को प्रस्तुत कर दे। इसके लिए परमात्मा के हस्तक्षेप की आवश्यकता नहीं।

(३) विहित कर्मों का करना धर्म है। इनके करने के लिए ज्ञान सहायक होता है, इसलिए ज्ञान कर्म का अंग है। ज्ञान की अपेक्षा कर्म का पद ऊँचा है, कर्म साध्य है, ज्ञान साधन है।

(४) कर्मकांड गृहस्थ आश्रम में होता है, वानप्रस्थ और संन्यास में इसकी सुविधा प्राप्त नहीं होती। गृहस्थ का पद संन्यास से ऊँचा है।

(५) जो पुरुष गृहस्थ को त्याग कर संन्यास लेता है, उसे फिर गृहस्थ में लौट आने का अधिकार नहीं।

(६) युक्त आत्मा ब्रह्म में लुप्त नहीं हो जाती, यह ब्रह्म के सदृश हो जाती है। इसका अपना अस्तित्व बना रहता है।

(७) युक्त आत्मा में ज्ञान के साथ अनुभूति का भाव भी होता है। अनुभूति शरीर के प्रयोग पर निर्भर होती है। मोक्ष में आत्मा शरीर-सहित विचरती है।

उत्तर मीमांसा

प्राक्कथन

(१) उत्तर मीमांसा को 'ब्रह्मसूत्र' भी कहते हैं, परन्तु इस शास्त्रा का प्रसिद्ध नाम 'वेदान्त दर्शन' है।

इस दर्शन को व्यास की रचना बताया जाता है। स्वयं सूत्रों में, अन्य सिद्धान्तों की ओर संकेत करने के बाद, सूत्रकार कहता है—'वादरायण का सिद्धान्त यह है।' इससे अनुमान किया जाता है कि सूत्रों का रचयिता वादरायण है, जो अपनी ओर तृतीय पुरुष में संकेत करता है। वादरायण का अर्थ वादरि की मन्तान है। जिन अन्य विचारकों की ओर सूत्रों में संकेत किया है, उनमें वादरि का नाम भी प्रसिद्ध है। कुछ लोग इस गुट्ठी को मुलझाने के लिए कहते हैं कि सूत्रकार का निज नाम व्यास था, और वादरि का सूत्र होने के कारण वह वादरायण भी कहलाता था। यह ध्याल कि व्यास और वादरायण एक ही पुरुष के नाम हैं, नया नहीं, चिर काल से कुछ लोग ऐसा कहते रहे हैं।

अन्य विचारकों के नामों में, जो उत्तर मीमांसा में आते हैं, जैमिनि का नाम अविक्र आता है। जैमिनि वादरायण का शिष्य था। जैसा हम देख चुके हैं, जैमिनि के पूर्व मीमांसा में भी वादरायण का नाम आता है। ऐसा मालूम होता है कि वादरायण के जीवन काल में ही, जैमिनि के विचारों ने महत्त्व प्राप्त कर लिया था—इतना महत्त्व कि वादरायण उनकी उपेक्षा नहीं कर सकता था। इस सवन्ध में सूत्रों में वादरि का नाम आना भी महत्त्व रखता है। यहाँ हम दादा गुरु, गुरु और शिष्य को एक माय पाते हैं। यह स्थिति हमें प्राचीन यूनान में सुकरात, प्लेटो और अरस्तू की याद दिलाती है। प्लेटो ने अपने सवादों में सुकरात को प्रमुख वक्ता बनाया है और अपने मन्तव्य को सुकरात के मुख से कहलवाया है। प्लेटो की शिष्या में सुकरात का मत और प्लेटो का अपना मत मिले-जुले हैं। प्लेटो के जीवनकाल में ही, अरस्तू की स्थिति ऐसी हो गयी थी कि स्वयं प्लेटो के अन्तिम सवादों में अरस्तू के विचारों का प्रभाव दीखता है। वादरायण ने जहाँ अपने गुरु और शिष्य की ओर संकेत किया है, वहाँ दृष्टिकोणों को स्पष्ट कर दिया है; प्लेटो की तरह भ्रम या सन्देह की गुंजाइश रहने नहीं दी।

विवेचन का अधिकांश पहले अध्याय के १४९ सूत्रों में ही आ जाता है। पीछे आने वाले अध्यायों में प्रायः वेद मन्त्रों का व्याख्यान, और यज्ञ आदि विहित कर्मों की विधि ही प्रमुख विषय हैं।

जो सक्षिप्त वर्णन ऊपर दिया गया है, वह पूर्व मीमांसा के प्रमुख विचारों को प्रकट करता है। वर्तमान अध्याय यहाँ समाप्त हो सकता है, परन्तु जैमिनि के मत की वास्तव कुछ और कहना भी संभव है। जैसा हम अगले अध्याय में देखेंगे, वादरायण को अन्य विचारकों की ओर संकेत करने में विशेष अनुराग है। वह अनेक बार जैमिनि की ओर संकेत करता है, कहीं अपने मत की पुष्टि के लिए ऐसा करता है, कहीं मत-भेद प्रकट करने के लिए। पहले प्रकार के संकेत प्रायः यह जताने के लिए हैं कि जिन अर्थों में वह उपनिषद्-वाक्यों को लेता है, उन्हीं अर्थों में जैमिनि भी लेता है। हमारे लिए यहाँ दूसरे प्रकार के संकेत अधिक महत्त्व के हैं, वे जैमिनि के मत पर प्रकाश डालते हैं, और इस तरह पूर्व मीमांसा के पुरस्कर्ता हैं।

अगले अध्याय में हमें इन विचारों की वास्तव कुछ विस्तार से देखने का अवसर मिलेगा, यहाँ उन्हें संक्षेप में एक साथ देना ही पर्याप्त है।

(१) कर्मकांड का अधिकार मनुष्यों की तरह देवों को भी है। पशु-पक्षियों को यह अधिकार नहीं, वे न आदर्श का चिन्तन कर सकते हैं, न वर्तमान उत्तेजन का मुकाबला करने की क्षमता रखते हैं। देवों के लिए यह बाधाएँ विद्यमान नहीं।

(२) कर्म में यह शक्ति है कि वह उचित समय पर अपने फल को प्रस्तुत कर दे। इसके लिए परमात्मा के हस्तक्षेप की आवश्यकता नहीं।

(३) विहित कर्मों का करना धर्म है। इनके करने के लिए ज्ञान सहायक होता है, इसलिए ज्ञान कर्म का अंग है। ज्ञान की अपेक्षा कर्म का पद ऊँचा है, कर्म साध्य है, ज्ञान साधन है।

(४) कर्मकांड गृहस्थ आश्रम में होता है, वानप्रस्थ और संन्यास में इसकी सुविधा प्राप्त नहीं होती। गृहस्थ का पद संन्यास से ऊँचा है।

(५) जो पुरुष गृहस्थ को त्याग कर संन्यास लेता है, उसे फिर गृहस्थ में लौट आने का अधिकार नहीं।

(६) युक्त आत्मा ब्रह्म में लुप्त नहीं हो जाती, यह ब्रह्म के सदृश हो जाती है। इसका अपना अस्तित्व बना रहता है।

(७) युक्त आत्मा में ज्ञान के साथ अनुभूति का भाव भी होता है। अनुभूति शरीर के प्रयोग पर निर्भर होती है। मोक्ष में आत्मा शरीर-सहित विचरती है।

उत्तर मीमांसा

प्राक्कथन

(१) उत्तर मीमांसा को 'ब्रह्मसूत्र' भी कहते हैं, परन्तु इस शाखा का प्रसिद्ध नाम 'वेदान्त दर्शन' है।

इस दर्शन को व्यास की रचना बताया जाता है। स्वयं सूत्रों में, अन्य सिद्धान्तों की ओर संकेत करने के बाद, सूत्रकार कहता है—'वादरायण का सिद्धान्त यह है।' इससे अनुमान किया जाता है कि सूत्रों का रचयिता वादरायण है, जो अपनी ओर तृतीय पुरुष में संकेत करता है। वादरायण का अर्थ वादरि की सन्तान है। जिन अन्य विचारकों की ओर सूत्रों में संकेत किया है, उनमें वादरि का नाम भी प्रसिद्ध है। कुछ लोग इस गुत्थी को सुलझाने के लिए कहते हैं कि सूत्रकार का निज नाम व्यास था, और वादरि का सूत्र होने के कारण वह वादरायण भी कहलाता था। यह छयाल कि व्यास और वादरायण एक ही पुरुष के नाम हैं, नया नहीं, चिर काल से कुछ लोग ऐसा कहते रहे हैं।

अन्य विचारकों के नामों में, जो उत्तर मीमांसा में आते हैं, जैमिनि का नाम अधिक आता है। जैमिनि वादरायण का शिष्य था। जैसा हम देख चुके हैं, जैमिनि के पूर्व मीमांसा में भी वादरायण का नाम आता है। ऐसा मालूम होता है कि वादरायण के जीवन काल में ही, जैमिनि के विचारों ने महत्त्व प्राप्त कर लिया था—इतना महत्त्व कि वादरायण उनकी उपेक्षा नहीं कर सकता था। इस सन्दर्भ में सूत्रों में वादरि का नाम आना भी महत्त्व रखता है। यहाँ हम दादा गुरु, गुरु और शिष्य को एक साथ पाते हैं। यह स्थिति हमें प्राचीन यूनान में सुकरात, प्लेटो और अरस्तू की याद दिलाती है। प्लेटो ने अपने सवादों में सुकरात को प्रमुख वक्ता बनाया है और अपने मन्तव्य को सुकरात के मुख से कहलवाया है। प्लेटो की शिक्षा में सुकरात का मत और प्लेटो का अपना मत मिले-जुले हैं। प्लेटो के जीवनकाल में ही, अरस्तू की स्थिति ऐसी हो गयी थी कि स्वयं प्लेटो के अन्तिम सवादों में अरस्तू के विचारों का प्रभाव दीखता है। वादरायण ने जहाँ अपने गुरु और शिष्य की ओर संकेत किया है, वहाँ दृष्टिकोणों को स्पष्ट कर दिया है, प्लेटो की तरह भ्रम या सन्देह की गुजाइश रहने नहीं दी।

उत्तर मीमांसा में चार अध्याय हैं और प्रत्येक अध्याय में चार पाद हैं। अध्यायों में सूत्रों की संख्या क्रमशः १३५, १५७, १८६ और ७८ है। पूर्व मीमांसा की अपेक्षा यह एक छोटा दर्शन है।

उत्तर मीमांसा पर अनेक भाष्य लिखे गये हैं। इनमें सबसे प्रसिद्ध भाष्य शंकराचार्य का 'शारीरिक-भाष्य' और रामानुजाचार्य का 'श्री भाष्य' हैं। इन दोनों का दृष्टिकोण जुदा है। शंकर भाष्य ने इतना महत्त्व प्राप्त कर लिया है कि अब आमतौर पर शंकर का मत ही वेदान्त समझा जाने लगा है। साधुओं में शंकर का दृष्टिकोण बहुत मान्य है, और इसलिए सर्व-साधारण के लिए भी यही ब्रह्म सूत्रों का प्रामाणिक व्याख्यान है। सूत्रों को व्याख्यान से पढ़ने पर पता लगता है कि शंकर की अपेक्षा रामानुज वादरायण के अधिक निकट हैं।

(२) दर्शन शास्त्र के दो प्रमुख भाग तत्त्व-ज्ञान और ज्ञान-मीमांसा हैं। ज्ञान मीमांसा में प्रमाणों का विषय प्रधान विषय है। साध्य और योग ने प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द को प्रमाण माना है। न्याय में इनके अतिरिक्त उपमान को भी चौथा प्रमाण स्वीकार किया है। साध्य ने शब्द को प्रमाण माना है, परन्तु उसका विषय ऐसा है कि प्रत्यक्ष और अनुमान से उसका काम चल जाता है। योग का विषय चित्त-वृत्तियों का निरोध है, यहाँ अनुशासन प्रमुख है। ब्रह्म सूत्रों में पहला सूत्र कहता है कि यहाँ 'ब्रह्म-जिज्ञासा' विवेचन का विषय है। इस दर्शन में प्रमाणों पर विवेचन नहीं हुआ। यह असाधारण सी बात है। पश्चिमी विचारक कहते हैं कि प्रत्यक्ष और अनुमान दृष्ट जगत् को समझने में हमारी सहायता कर सकते हैं, और वेदान्त का सिद्धान्त ही यह है कि दृष्ट जगत् का कोई अस्तित्व नहीं। प्रत्यक्ष और अनुमान के लिए ऐसे सिद्धान्त में कोई स्थान ही नहीं, इसलिए वादरायण ने इनकी वास्तव विचार करना अमगत समझा। यह आलोचना फर्ज कर लेती है कि वादरायण का मत वही है, जैसा शंकराचार्य ने इसे प्रकट किया है। वादरायण के मन्तव्य की ओर देखने के स्थान में हमें विवेचन के विषय को देखना चाहिये। इस दर्शन का काम ब्रह्म की वास्तव विचार करना है। प्रत्यक्ष हमें दृष्ट जगत् की वास्तव बताना है, जो अनुमान प्रत्यक्ष पर आधारित होता है, वह भी दृष्ट जगत् की मीमांसा में बन्द रहता है। ब्रह्म-जिज्ञासा के लिए हम इन प्रमाणों का सहारा स्पष्ट रूप में ले नहीं सकते। वादरायण को शंकर ने ठीक समझा या रामानुज ने—यह प्रश्न इस बात से अमगत है कि वेदान्त-सूत्रों में प्रत्यक्ष और अनुमान की उपेक्षा की गयी है। वादरायण ने अपने विवेचन में शब्द प्रमाण का आश्रय लिया। नवीन काल में कुछ लोग 'प्राकृत ब्रह्म विद्या' पर लिखते हैं और यह बताने का यत्न करते हैं कि शब्द-प्रमाण को एक ओर रखकर, और केवल जगत् की

स्थिति को देखकर, हम ब्रह्म की वास्तविकता कह सकते हैं। वादरायण का दृष्टिकोण 'प्राकृत ब्रह्म विद्या' का दृष्टिकोण नहीं, वह शब्द-प्रमाण का प्रयोग करता है, और निःसर्कोच प्रयोग करता है।

शब्द प्रमाण के सन्ध में, 'मन्त्र', 'श्रुति' और 'स्मृति' का जिक्र होता है। ऐसा प्रतीत होता है कि मन्त्र से वेद, श्रुति से उपनिषद्, और स्मृति से अन्य प्रामाणिक ग्रन्थ अभिप्रेत हैं। व्याख्याकार तो गीता आदि पुस्तकों को भी स्मृति के अन्तर्गत समझते हैं। जहाँ कहीं 'प्रत्यक्ष' और 'अनुमान' का प्रयोग होता है, वहाँ भी इन्हें श्रुति और स्मृति के अर्थ में ले लेते हैं। वादरायण के लिए यदि किसी विषय में शब्द-प्रमाण मौजूद है, तो किसी अधिक विवेचन की आवश्यकता नहीं रहती। किसी प्रकरण में उसे जो कहना होता है, उसे कहकर, यदि संभव हो तो वह कहता है—'श्रुति में ऐसा देखा जाता है, इसलिए भी।' यह सूत्र तीसरे अध्याय में चार बार आता है। इसी तरह, 'और यही बात स्मृति में भी कही गयी है' सूत्र पहले तीन अध्यायों में चार बार आता है।

(३) वादरायण की मीमांसा दो विशेष कठिनाइयाँ खड़ी कर देती है—

(१) वह मन्त्र, उपनिषद् या स्मृति से कुछ उद्धरण नहीं करता, वह फर्ज कर लेता है कि सुननेवाले जानते हैं कि उसके मन में श्रुति या स्मृति का कौन सा वाक्य है। सूत्र अति सूक्ष्म और गहन है, हर एक व्याख्याकार अपनी समझ के अनुसार प्रामाणिक ग्रन्थों में वादरायण के सकेत ढूँढता है। इसके फलस्वरूप टीकाओं में इतना मतभेद हो गया है।

(२) वादरायण का उद्देश्य यह बताना है कि जो कुछ वह कहता है, वह श्रुति और स्मृति के अनुकूल है। बहुतेरे लोग दर्शन का अध्ययन इस दृष्टिकोण से नहीं करते। वे यह देखना चाहते हैं कि दार्शनिक विवेचन उन्हें क्या प्रकाश देता है।

हम यहाँ यह देखने का यत्न करेंगे कि वादरायण का मत क्या है और वह आप इसके समर्थन में क्या कहता है। हमारे सीमित उद्देश्य की माग इतनी ही है।

इस संक्षिप्त प्राक्कथन के बाद हम सूत्रों की ओर देखें।

१. पहला अध्याय

पहले अध्याय को समन्वयाध्याय भी कहते हैं। इसमें यह बताया है कि श्रुतियों में मृष्टि-रचना के सन्ध में जो विविध वयान मिलते हैं, उनमें कोई विरोध नहीं, वे सब एक ही सिद्धान्त का प्रतिपादन हैं।

पहला अध्याय इन सूत्रों के साथ आरम्भ होता है—

- (१) 'अब ब्रह्म जिज्ञासा का आरम्भ होता है।'
- (२) 'जिससे इस जगत् की उत्पत्ति आदि (होती है)'
- (३) 'शास्त्रों में उसे जगत् का कारण बताया गया है, इसलिए।'
- (४) 'वह इस जगत् में व्याप्त है, इसलिए भी'

पहले सूत्र में दर्शन के विषय का वयान है, ब्रह्म की विवेचना इसका मुख्य उद्देश्य है।

दूसरा सूत्र कहता है कि ब्रह्म ही जगत् की उत्पत्ति आदि का कारण है।

तीसरे और चौथे सूत्रों में इस दावे की पुष्टि में दो हेतु दिये हैं—

- (१) शब्द प्रमाण ब्रह्म को उत्पत्ति आदि का कारण बताता है,
- (२) जगत् की बनावट में ब्रह्म व्याप्त दीखता है।

हम बाहर की ओर देखते हैं, अन्दर की ओर देखते हैं, और ऊपर की ओर भी देखते हैं। बाह्य जगत्, जीव और ब्रह्म ही तीन दार्शनिक विवेचन के विषय हैं। ब्रह्म सूत्रों में ब्रह्म-जिज्ञासा लक्ष्य है, इस जिज्ञासा में ब्रह्म और जगत् का सवध, ब्रह्म और जीव का सवध स्वाभाविक ही अनुसंधान का विषय बनते हैं। ब्रह्म-जिज्ञासा में तुरन्त ही सूत्रकार ने कह दिया है कि ब्रह्म जगत् की उत्पत्ति आदि का कारण है। 'आदि' से अभिप्राय धारण, संचालन और लय या विनाश है। कुछ लोग कहते हैं कि सृष्टि अनादि है, और इसलिए इसकी उत्पत्ति का प्रश्न ही नहीं उठता। कुछ लोग कहते हैं कि सृष्टि की उत्पत्ति तो हुई, परन्तु इसमें किसी चेतन शक्ति का हाथ न था, यह जड़ प्रकृति का विकास ही है। आस्तिकों में कुछ लोगों का विचार है कि परमात्मा ने सृष्टि की रचना तो की, परन्तु इसके बाद वह इसकी ओर से अचिन्त रहा है, यह स्वयं निश्चित नियम के अनुसार चलती रही है। इसकी स्थिति ऐसी घड़ी की स्थिति है, जिसे घड़ी बनानेवाले ने बनाया है, परन्तु इसके बाद उससे सवन्व नहीं रखा। सूत्र में कहा है कि दृष्ट जगत् के स्पष्ट होने के लिए ही नहीं, इसके संचालक के लिए भी ब्रह्म की आवश्यकता है। संचालन को तो हम देखते ही हैं, उत्पत्ति विचार का विषय है। वर्तमान स्थिति का अन्त भी विवेचन का विषय है। हम कह सकते हैं कि यह स्थिति सदा कायम रहेगी, यह भी कह सकते हैं कि सृष्टि का लय तो होगा, परन्तु इस लय का रचयिता और संचालक से कोई सवन्व नहीं, यह ऐसे कारणों का परिणाम होगा, जो ब्रह्म के अधीन नहीं। सूत्रकार इसे भी अस्वीकार करता है, उसके विचारानुसार, ब्रह्म जगत् के जन्म, इसके संचालन और इसके लोप होने का कारण है।

इन धारणा के विरोध में दो बातें कही जा सकती हैं।

(१) ससार प्रकृति का विकास ही है।

यह प्रकृतिवाद का दावा है।

(२) सृष्टि की उत्पत्ति जीव ने की है।

आगामी सूत्रों में इन दोनों दावों का खंडन करने का यत्न होगा। जैसा पहले ही संकेत कर चुके हैं, इस खंडन में प्रायः शब्द-प्रमाण का प्रयोग होगा।

पहले प्रकृतिवाद को लें।

उपनिषदों में आकाश, ज्योति, प्राण, गायत्री और कुछ अन्य वस्तुओं को जगत् का कारण कहा गया है। वादरायण कहता है कि यह सब शब्द ब्रह्म के लिए प्रयुक्त हुए हैं। आकाश सर्व व्यापक है, ब्रह्म की व्यापकता का सूचक होने के कारण इसे ब्रह्म के लिए वर्त्ता गया है। ब्रह्म ज्योतिर्मय है, इसलिए उसे ज्योति भी कह लेते हैं। प्राण और गायत्री आदि शब्दों का प्रयोग भी इसी ख्याल से किया गया है।

जगत् के कारण के लिए श्रुति में 'ईक्ष' और 'आनन्दमय' का प्रयोग हुआ है, प्रकृति इनसे अभिप्रेत नहीं हो सकती। यह भी कहा गया है कि जीव उपासना से मोक्ष प्राप्त कर सकता है। जब प्रकृति उपास्य नहीं हो सकती, न ही मोक्ष दिला सकती है।

जीवात्मा को सृष्टि का रचयिता मानने में क्या कठिनाई है? उपनिषदों में कई स्थानों पर 'आत्मा' को सृष्टि का रचयिता कहा गया है। वादरायण के विचारानुसार इन सब स्थलों में आत्मा से अभिप्राय परमात्मा है, जीवात्मा नहीं। अनेक स्थानों में आत्मा के लिए आनन्दमय और सर्वज्ञ आदि शब्दों का प्रयोग हुआ है, जीवात्मा तो अल्प है, ऐसे स्थानों में परमात्मा की ओर ही संकेत है। जहाँ सृष्टिकर्त्ता के लिए 'अगुष्ट मात्र' का प्रयोग हुआ है, वहाँ भी अभिप्राय परमात्मा से है, क्योंकि जीव के साथ, हृदय-आकाश में जो अगुष्ट मात्र है, परमात्मा भी विद्यमान है। तीसरे पाद के पहले सात सूत्रों में कहा है कि आत्मा बुलोक और पृथिवी का आधार है, मुक्त पुरुषों को प्राप्त होता है, और सब से बड़ा (भूमा) है। यह विशेषण जीव में पाय नहीं जाते। सूत्रकार कहता है कि परमात्मा और जीवात्मा को श्रुतियों में भिन्न बताया गया है, और जहाँ सृष्टि-रचना और संचालन का चिह्न होता है, वहाँ प्रकरण को देखने से यही विदित होता है कि संकेत परमात्मा की ओर है, अल्प जीव की ओर नहीं। इस प्रसंग में कई सूत्रों में ब्रह्म और जीव के भेद पर बल दिया गया है। दोनों प्रत्येक हृदय में विद्यमान हैं, परन्तु सुख-दुख का भोग केवल जीव के लिए लिखा है; उपनिषद् के शब्दों में, 'दो पक्षियों में जो एक ही वृक्ष पर बैठे हैं, एक फल खाता और मोहित होता है, दूसरा केवल देखता है।'।

मनुष्य ही साधनो के साधने पर देवो की स्थिति प्राप्त कर लेते हैं, या देवो की स्वतन्त्र श्रेणी है ।

इन तीनों के सबन्ध में अधम योनियो की बाबत तो निर्विवाद सिद्धान्त है कि उन्हें ब्रह्मज्ञान का अधिकार नहीं, उनमें इसे प्राप्त करने की योग्यता नहीं । देवों की बाबत सूत्र १ ३ २६ में कहा है—‘बादरायण के मतानुसार मनुष्य से ऊपर की योनियो को अधिकार है, क्योंकि उनके लिए ऐसे ज्ञान की सभावना है ।’

सूत्र १ ३ ३१ में कहा है—

‘जैमिनि के अनुसार मधु-विद्या आदि में उनका अधिकार नहीं, क्योंकि उनके लिए इसकी सभावना नहीं ।’

जैमिनि के ख्याल में जो कुछ मनुष्य यज्ञ-कर्म और ब्रह्म-ज्ञान से प्राप्त कर सकते हैं, वह देवो को पहले ही प्राप्त है, उनके सबन्ध में इस ज्ञान के अधिकार का जिक्र करना ही असंगत है । जब जैमिनि कहता है कि देवो को ब्रह्म-विद्या का अधिकार नहीं, तो उसका अभिप्राय यह नहीं कि देव इस अधिकार से नीचे हैं, अपितु यह कि वे इससे ऊपर हैं ।

सूत्र १ ३ ३३ में फिर कहा है—

‘परन्तु बादरायण उनके अधिकार का भाव (अस्तित्व) मानता है, क्योंकि श्रुति में ऐसा वर्णन है ।’

हमारे लिए देवो के अधिकार से अधिक महत्त्व मनुष्यो के अधिकार का है । वेदान्त दर्शन के अनुसार, ब्रह्म-ज्ञान का अधिकार शूद्र को नहीं । बादरायण अपने विचार के पक्ष में कहता है—

(१) उपनिषद् में लिखा है कि जब जानश्रुति ब्रह्म-ज्ञान के लिए रैक्वमुनि के पास गया, तो रैक्व ने उसे ‘शूद्र’ कहकर सर्वोपेक्षित किया । यह शब्द तिरस्कार का सूचक था, जानश्रुति के वर्ण का सूचक न था, प्रकरण से पता लगता है कि जानश्रुति क्षत्रिय था ।

(२) वेदविद्या ग्रहण करने से पहले कुछ सस्कारो का होना आवश्यक है, और शूद्रो को सस्कारो का अधिकार नहीं ।

(३) आचार्य वेदविद्या देने के पूर्व अपनी तसल्ली कर लेते हैं कि विद्यार्थी शूद्र नहीं ।

सूत्र १ ३ ३८ में यह मकोच और बढ गया है । इसमें कहा है—

‘शूद्र के लिए वेद के सुनने, इसका अध्ययन करने, इसका अर्थ-ज्ञान प्राप्त करने का भी निषेध किया गया है । और स्मृति से भी यही सिद्ध होता है ।’

अध्याय के अन्तिम सूत्र में कहा है—

‘इस विवेचन से सभी वाक्यों का व्याख्यान हो गया।’

अभिप्राय यह है कि विविध शास्त्रों में रचना-क्रम के सन्ध में भले ही भेद हो, सब इसमें सहमत हैं कि जगत् का रचयिता ब्रह्म है।

दूसरा अध्याय

दूसरे अध्याय में प्रश्न को दूसरी ओर से देखा है। इसका मुख्य प्रयोजन उन शकाओं का समाधान है, जो उपर्युक्त सिद्धान्त के सन्ध में की जाती हैं।

जिन आक्षेपों पर विचार किया गया है, उनमें प्रमुख ये हैं—

(१) श्रुति में कहा है कि पहले ‘असद्’ था, पीछे ‘सद्’ प्रकट हुआ। सृष्टि अभाव का भाव में परिणत होना है, इसमें ब्रह्म की क्रिया के लिए कोई स्थान नहीं।

(२) ससार प्रकृति के विकार का फल है।

(३) मनुष्य की बुद्धि जगत्-रचना जैसे प्रश्न का उत्तर देने के योग्य ही नहीं, यह बुद्धि की सामर्थ्य से परे है।

(४) ससार में मनुष्यों की स्थिति में हम इतना भेद पाते हैं, और इतनी निन्द्यता देखते हैं। इस स्थिति को देखकर हम इसे पूर्ण ब्रह्म की रचना कैसे समझ सकते हैं?

अध्याय के पहले पाद में इन आक्षेपों का समाधान किया है। समाधान का सारांश यह है—

(१) श्रुति में जहाँ ‘असद्’ और ‘सद्’ का वर्णन है, वहाँ इनका अर्थ अभाव और भाव नहीं। ‘असद्’ से अभिप्राय वह अवस्था है, जिसमें रग-रूप, आकृति विद्यमान नहीं, विशेष आकार ग्रहण करने के बाद जो अवस्था हुई, उसे ‘सद्’ का नाम दिया गया है।

यहाँ रचना की पहली और पिछली अवस्थाओं का वर्णन है, रचना करनेवाले की वास्तव तो प्रश्न ही नहीं।

(२) प्रकृतिवाद की परीक्षा दूसरे पाद में की है। इसकी ओर अभी संकेत करेंगे।

(३) तीसरा आक्षेप सन्देहवाद का आक्षेप है।

यह तो ठीक है कि बुद्धि के प्रयोग से दार्शनिक जिन परिणामों पर पहुँचते हैं, उनमें भेद होता है, परन्तु इसका अर्थ यह नहीं कि बुद्धि विवेचन के अयोग्य है।

जब बुद्धि युक्ति की सहायता से अपनी अयोग्यता को सिद्ध करने लगती है, तो इसी यत्न में अपनी प्रतिज्ञा का खड्गन कर देती है।

(४) चौथा आक्षेप यह है कि परमात्मा को न्यायकारी और दयालु कहा जाता है, परन्तु सृष्टि में अन्याय और निर्दयता हर ओर दिखाई देती है।

इसी कठिनाई ने नवीन काल में जान स्टूअर्ट मिल के लिए एक भ्रमजाल प्रस्तुत कर दिया। यदि परमात्मा पूर्णतया पवित्र है, तो उसमें अमर को रोकने की शक्ति नहीं, यदि वह सर्वशक्तिमान है, तो वह बुराई से घृणा नहीं करता। वादरायण कहता है कि हमारी कठिनाई हमारे सकुचित दृष्टिकोण का परिणाम है। जो भेद हमें मनुष्यों की स्थिति में दिखाई देता है, वह उनकी अपनी कमाई है। वर्तमान जीवन प्रथम और अन्तिम जीवन नहीं, यह तो लबी जजीर की एक कडी है। जो कुछ हम पहले बो चुके हैं, उसे अब काट रहे हैं, जो कुछ अब बो रहे हैं, उसे आगे काटेंगे। नियमानुसार सारा हिसाब चुकाया जाता है, इसमें अन्याय कहा है?

निर्दयता प्राणी एक दूसरे पर करते हैं। इसका उन्हें फल मिल जाता है।

दूसरे पाद में प्रकृतिवाद की परीक्षा की गयी है।

प्रकृतिवाद

यहां प्रमुख प्रश्न व्यवस्था का है। ससार में नियम, व्यवस्था, विद्यमान है या नहीं? यदि विद्यमान है, तो जड़ प्रकृति इसका समाधान कर सकती है, या इसके लिए चेतन शासक की आवश्यकता है?

पहला प्रश्न तथ्य का है, दूसरा विवेचन का है।

जहां तक पहले प्रश्न का सवन्ध है, व्यवस्था के अस्तित्व से इनकार नहीं हो सकता। सारा विज्ञान इस धारणा से चलता है कि ससार में नियम की व्यापकता है। विज्ञान इस नियम को समझने का यत्न ही है।

इस नियम का आश्रय कोई नियन्ता है, या यह प्रकृति की स्वाभाविक क्रिया है?

क्रिया के लिए कर्त्ता की आवश्यकता है। अरस्तू ने आरम्भिक गतिदाता के अस्तित्व को मानना आवश्यक समझा था, यही वादरायण का विचार है। व्यवस्था का एक रूप यह है कि साधनों का प्रयोग विशेष प्रयोजन के साथ होता है। प्रकृतिवाद प्रयोजन को माने, तो कहता है कि यह अचेतन-प्रयोजन है। वादरायण अचेतन प्रयोजनवाद को स्वीकार नहीं करता। प्रयोजन किसी चेतन का प्रयोजन होता है।

जो लोग कहते हैं कि जो कुछ हो रहा है, वह प्रकृति के स्वभाव का परिणाम है, वादरायण उनसे कहता है कि स्वभाव का तत्त्व एक समान क्रिया है, परन्तु प्रकृति

की क्रिया में हम भिन्नता और विरोध देखते हैं। सयोग और वियोग, आकर्षण और विकर्षण दोनों एक साथ मिलते हैं। यदि प्रकृति का स्वभाव सयोग है, तो वियोग कहा से आ गया? यदि उसका स्वभाव वियोग है, तो सयोग नहीं होना चाहिये। इन दोनों का एक साथ मिलना इस बात का प्रमाण है कि प्रकृति से अलग कोई अन्य सत्ता उसे विदित क्रम से चला रही है।

बौद्ध और जैन विचारों की समीक्षा

दूसरे पाद में बौद्ध और जैन विचारों की समीक्षा करके अपने सिद्धान्त की पुष्टि की है। इस समीक्षा को देखें।

बौद्ध विचार

बौद्धों में चार प्रसिद्ध शाखाएँ हैं। इनमें वैभाषिक और सौत्रान्तिक बाह्य जगत् की सत्ता को स्वीकार करते हैं, योगाचार और माध्यमिक बाहर और अन्दर के भेद को मिटा कर सारी सत्ता को कल्पना मात्र बताते हैं। इस विचार में मौलिक बात यह है कि द्रव्य का कोई अस्तित्व नहीं, सत्ता में प्रकटनों के अतिरिक्त कुछ नहीं। बाह्य पदार्थ प्रकटनों का समूह है, और आत्मा भी चेतना-अवस्थाओं का समुदाय ही है।

वस्तुवाद के पक्ष में वादरायण कहता है—

(१) गुण किसी गुणी में होता है, इसका अपना कोई स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं। बौद्ध विचार के अनुसार प्रत्येक पदार्थ गुण-समुदाय ही है, परन्तु समुदाय किसी दर्शक के लिए होता है, अपने आप में इसका कोई अस्तित्व नहीं। जिन गुणों को हम फूल या वृक्ष के गुण कहते हैं, वह एक साथ ही मिलते हैं। यदि बाह्य जगत् में असंख्य प्रकटन ही हैं, तो स्यायी सयोग कैसे आ जाता है?

(२) गुणों को एक ओर रखें और घटनाओं को देखें। बौद्ध मत के अनुसार घटनाएँ क्षणिक हैं। ऐसी घटनाओं में कारण-कार्य सन्ध्व कैसे हो सकता है? कार्य की उत्पत्ति के पहले ही कारण का लोप हो चुका है, उसमें क्रिया करने की योग्यता ही नहीं। जब तक कारण था, कार्य का अभाव था, जब कार्य व्यक्त हुआ, उस समय कारण लुप्त हो चुका था। इस तरह कारण और कार्य में कोई सन्ध्व नहीं हो सकता। ऐसे सन्ध्व के लिए आवश्यक है कि दोनों एक साथ विद्यमान हों। ऐसी स्वीकृति क्षणिकवाद के प्रतिकूल है।

बौद्ध विचार के अनुसार, बाह्य जगत् ही गुणों और घटनाओं का समुदाय नहीं, ज्ञाता भी अनुभवों का समुदाय ही है।

सूत्र २ २ २५ में इस धारणा की वाक्य कहा है—‘पूर्व के अनुभवों का फिर स्मरण होता है।’

क्षणिकवाद के अनुसार प्रत्येक अनुभव अन्य अनुभवों से असम्बद्ध होता है, और एक ज्ञानधारा में कोई दो अनुभव एक साथ विद्यमान नहीं होते। इस स्थिति में स्मृति एक कठिन समस्या बन जाती है। स्मृति ऐसी सत्ता की क्रिया है, जो भूत में विद्यमान थी और अब भी विद्यमान है। यह सत्ता ही भूतकाल के अनुभव को पहिचान सकती है। नवीन काल में विलियम जेम्स ने भी कहा है कि अनुभववाद के पास स्मृति का कोई समाधान नहीं, इसे ‘स्मृति मागनी पड़ती है।’

वस्तुवाद के निषेध में बौद्ध कहते हैं कि स्वप्न में पदार्थों का अस्तित्व भासता है, परन्तु उनका वास्तविक अस्तित्व होता नहीं। इस तरह वे जागरण और स्वप्न को एक रूप बना देते हैं। वादरायण ने इन दोनों के भेद पर विशेष बल दिया है। उपलब्ध और उसके विम्ब में भेद है। इस वैधर्म्य या लक्षण-भेद को २ २ : २८-३२ में यो वयान किया है—

‘वस्तुओं की उपलब्धि होने के कारण उनका अभाव नहीं।’

‘लक्षण-भेद होने के कारण उपलब्ध पदार्थों को स्वप्न आदि के समान नहीं मान सकते।’

‘उपलब्ध के अभाव में, वासना (विम्ब) का भाव नहीं हो सकता।’

‘और वासना के क्षणिक होने से भी (यही परिणाम निकलता है)।’

‘इस तरह बौद्धों की प्रतिज्ञा सर्वथा असिद्ध है।’

पश्चिम में डेविड ह्यूम ने बौद्धों की तरह समस्त सत्ता को प्रकटनों के रूप में देखा। उसने उपलब्ध और चित्र के भेद को तीव्रता का भेद बताया, परन्तु यह भी कहा कि जिस प्रकार की ठोकर हमें उपलब्ध में लगती है, उस प्रकार की ठोकर चित्र में नहीं लगती। यह कथन दोनों में लक्षण-भेद की स्वीकृति थी, परन्तु ह्यूम ने इसे स्पष्ट देखा नहीं। उससे बहुत पहले, वादरायण ने इस भेद को स्पष्ट देखा, और इसकी नींव पर प्रकटनवाद को अमान्य बताया। विम्ब या चित्र उपलब्ध की नकल है, स्वप्न जागरण के अनुभवों पर आश्रित होता है।

जैन विचार

दूसरे पाद के अन्तिम सूत्रों में इस विचार की परीक्षा की गयी है कि जीव ही पूर्णता को प्राप्त करके (मुक्त होकर) ईश्वर बन जाता है। वादरायण कहता है कि उन्नति निरी गति नहीं, यह किमी गन्तव्य की ओर चलना है। यह गति निश्चित

व्यवस्था के अनुसार होती है। इस व्यवस्था का अधिष्ठाता कौन है? जीव तो सभी एक स्थिति में हैं। वे बद्ध से मोक्ष की ओर जाते हैं। मोक्ष के बाद भी इनकी स्थिति ब्रह्म की स्थिति नहीं हो सकती, क्योंकि ब्रह्म कभी बन्धन में पड़ा ही नहीं। वह सदा एकरस, सर्वज्ञ और सर्वशक्तिमान् है।

एक से अधिक जीव मुक्त होकर ईश्वर बन जायेंगे, तो एक दूसरे की अपेक्षा उनकी स्थिति क्या होगी? उनमें किसे अधिकार होगा कि व्यवस्था बनाये रखे? और इस अधिकार का आधार क्या होगा?

ईश्वर और जीव का भेद मिट नहीं सकता, जीव की उन्नति जिस नियम के अधीन होती है, जीव आप उस नियम का नियन्ता नहीं। जो जीव मुक्त हो चुके हैं, उनमें से भी कोई इस नियम का नियन्ता नहीं हो सकता, क्योंकि वह आप भी इसी नियम के अधीन उन्नत हुआ था।

तीसरे पाद में दो विषयो पर विचार हुआ है—

(१) सृष्टि-क्रम और प्रलय,

(२) जीवात्मा का स्वरूप।

इन्हें इसी क्रम में लें।

सृष्टि-क्रम और प्रलय

सृष्टि के सवन्ध में, साख्य की २३ विभूतियों में अहंकार और ५ तन्मात्र को छोड़ दिया है, और ५ महाभूतो, १० इन्द्रियों, मन और बुद्धि पर विचार किया है। इनमें भी विशेष ध्यान ५ महाभूतो को दिया है। महाभूतो में पहले आकाश उत्पन्न हुआ, आकाश से वायु, वायु से तेज या अग्नि, अग्नि से जल और जल से पृथिवी। मन, बुद्धि और इन्द्रियाँ भी ईश्वर की रचना हैं। महाभूतो के सवन्ध में उनकी उत्पत्ति का क्रम निश्चित रूप में बताया नहीं जा सकता, इसका बहुत महत्त्व भी नहीं। महाभूतो के सवन्ध में कहा गया है कि सब का निमित्त कारण ब्रह्म है, यद्यपि उनकी रचना में पूर्व भूत उत्तर भूत का उपादान कारण होता है।

सृष्टि एक प्रक्रिया है। प्रत्येक प्रक्रिया में हम आरंभ, स्थिति और अन्त देखते हैं। सृष्टि भी शान्त है, जो बना है, वह अवश्य टूटता भी है। विकास के बाद प्रति-विकास होता है।

सूत्र २०३ १४ में कहा है कि प्रतिविकास का क्रम सर्जन क्रम से उल्टा होता है। इसका अर्थ यह है कि जब विसर्जन होने लगता है, तो प्रत्येक कार्य अपने कारण में विलीन होता है। पृथिवी जल से निकली थी, उसी में लुप्त हो जाती है;

जल तेज से निकला था, उसी में लुप्त होता है, तेज वायु में विलीन होता है, और अन्त में वायु आकाश में।

उत्पत्ति-क्रम में कोई नियम दीखता है या नहीं ?

नैबुला-सिद्धान्त के अनुसार, प्रकृति अव्यक्त अवस्था में अति सूक्ष्म थी। विकास के साथ इसकी सूक्ष्मता कम होती गयी और स्थूलता बढ़ती गयी। प्राकृतिक धूलि ठोस नक्षत्रों के रूप में व्यक्त हुई। वेदान्त के क्रम में भी इसी प्रकार का ख्याल दीखता है। व्यक्त जगत् में आकाश सब से अधिक सूक्ष्म वस्तु है। इससे कम सूक्ष्म वायु है, अन्य शब्दों में आकाश घना होने पर वायु का रूप धारण करता है। वायुमण्डल में जितना ऊपर उठते जायें, वायु सूक्ष्म और ठंडी होती जाती है। वायु के सिकुड़ने में हरारत पैदा होती है। स्थूलता की अगली मञ्जिल यह है कि प्रकृति तरल बनती है। इसके बाद प्रकृति पृथिवी का रूप धारण करती है।

इस विवरण में दो बातें ध्यान देने योग्य हैं—

(१) विकास एक क्रम में होता है।

(२) विनाश का क्रम विकास-क्रम के प्रतिकूल है।

जो विकास-क्रम सूत्रकार ने दिया है, उसे स्वीकार न भी करें, तो भी यह प्रकाश तो विशेष दार्शनिक महत्त्व रखता है कि विकास एक क्रम में होता है, और प्रतिविकास का क्रम इससे उलटा होता है।

नवीन काल में हर्वर्ट स्पेन्सर ने विकास और प्रतिविकास, सृष्टि और प्रलय, पर विस्तार से लिखा है। उसके विचार बादरायण के विचारों से मिलते-जुलते हैं।

जीवात्मा का स्वरूप

इस सवन्व में निम्न प्रश्न विचार के योग्य हैं—

(१) जीवात्मा प्रकृति के प्रकटनों में एक है, या इसकी स्वतन्त्र सत्ता है ?

(२) जीवात्मा ब्रह्म का प्रकाश मात्र है, या ब्रह्म से भिन्न सत्ता है ?

(३) जीवात्मा के विशेषण क्या हैं ?

(४) एक ही जीव व्यापक है, या जीव अनेक हैं ?

इन प्रश्नों पर इसी क्रम में विचार करें।

१. जीव और प्रकृति

प्रकृतिवाद की परीक्षा में कह चुके हैं कि जीवात्मा प्रकटन नहीं, प्रकटनों का आश्रय और ज्ञाता है।

२. जीव और ब्रह्म

जीव और ब्रह्म का सवन्व चिरकाल से विवाद का विषय बना रहा है। जो लोग कहते हैं कि बाह्य जगत् का निर्माण नहीं हुआ, रचना हुई है, वे भी यह कहने से झिझकते हैं कि जीवात्मा की भी रचना हुई। आत्मा को श्रुतियों में 'नित्य' कहा है। आत्मा सरल या अभिश्रित वस्तु है, ऐसी वस्तु का बनना या टूटना निरर्थक शब्द हैं। अद्वैतवादी कहते हैं कि आत्मा परमात्मा का अंश है। यह प्रतिज्ञा भी मान्य नहीं। परमात्मा निरवयव है, उसका कोई अवयव या अंश नहीं हो सकता। सूत्र २ ३ ४३ इस विवाद में निर्णायक सूत्र है। इस सूत्र में आत्मा को 'अंश' कहा है, 'ब्रह्म का अंश' नहीं कहा। अंश का अर्थ असमग्र है, उसके अतिरिक्त अन्य अंश भी हैं। जीवात्मा तो अल्प है ही, और जैसा हम अभी देखेंगे, जीव अनेक हैं। इस सूत्र में ब्रह्म और जीव की अभिन्नता को देखना सूत्रकार के आशय के प्रतिकूल है।

वादरायण को यह चिन्ता नहीं कि जीव की स्वतन्त्र सत्ता बच रहे, उसे तो यह चिन्ता है कि जीव को ब्रह्म के स्थान में सृष्टि का कर्त्ता न समझ लिया जाय। वह बार-बार कहता है कि जहाँ सृष्टिकर्त्ता के लिए आत्मा शब्द का प्रयोग हुआ है, वहाँ परम-आत्मा अभिप्रेत है, जीव नहीं। जीव तो ज्ञान और शक्ति में अल्प है, और प्रकरण से भी पता लगता है कि श्रुति वाक्यों में परमात्मा की ओर संकेत है।

इस विषय पर सूत्रकार ने कई स्थलों पर अपने विचार व्यक्त किये हैं। हम यहाँ केवल १ : २ के पहले सात सूत्र देते हैं—

'सभी स्थानों में, प्रसिद्ध उपदेश होने से परमात्मा ही उपास्य है।'

'और जो गुण वयान किये गये हैं, वे परमात्मा के सवन्व में ही सगत होते हैं।'

'जीवात्मा में उन गुणों की सगति न होने से जगत् कर्त्ता नहीं।'

'जीवात्मा को प्राप्ति-क्रिया का करनेवाला, और परमात्मा को प्राप्त होनेवाला कहा है, इसलिए भी।'

'इन दोनों के लिए जो शब्द प्रयुक्त होते हैं, वे भी विशेष (अलग-अलग) हैं।'

'स्मृति भी ऐसा ही कहती है।'

'यदि कहो कि आत्मा हृदय आकाश में रहता है, और ऐसे छोटे स्थान में रहने वाला परमात्मा नहीं हो सकता, तो यह ठीक नहीं, परमात्मा छोटे से छोटे स्थान में है और आकाश के समान व्यापक भी है।'

३. जीवात्मा के विशेषण

जीवात्मा नित्य और चेतन सत्ता है। जब जन्म और मरण का वर्णन होता है

तो शरीर के सवन्ध में होता है, विशेष शरीर के साथ सवन्ध का आरम्भ होना जन्म है, इस सवन्ध का टूटना मृत्यु है। इस सवन्ध की अवधि में, जीवात्मा शरीर की सीमाओं में बन्द रहता है, या इसके लिए कोई रोक नहीं होती? यह जीवात्मा के अणु या विभु होने का प्रश्न है। इस सवन्ध में जो सूत्र मिलते हैं, उन्हें दोनों पक्षों का समर्थक समझा गया है। कुछ हेतुओं से जो दिये गये हैं, प्रतीत होता है कि वादरायण जीव को अणु मानता है। यदि प्रत्येक जीव विभु (व्यापक) है, तो जीवों में से हर एक का सवन्ध मेरे शरीर से वैसे ही है, जैसा किसी अन्य शरीर से है। जब मुझे काँटा चुभता है या प्यास लगती है, तो कोई कारण नहीं कि सभी जीव व्याकुल न हो जायें। तथ्य यह है कि एक आत्मा को पीड़ा होती है, अगणित जीवों को इसका पता भी नहीं लगता, और जिनको पता लगता है, उनमें अधिक सख्या पर इस बोध का असर नहीं होता।

स्वयं शरीर में, आत्मा एकदेशी है, या व्यापक? पश्चिम में प्रायः मस्तिष्क को मन का निवास-स्थान समझा जाता है, भारत में यह गौरव हृदय को प्राप्त है। हृदय-आकाश या हृदय की गुफा में जीव रहता है। यदि ऐसा है, तो शरीर के अन्य अंगों में चेतना का कारण क्या है? हाथ पर चोट लगने का बोध कैसे हो जाता है? इसके सवन्ध में कोई हेतु तो नहीं दिया, दृष्टान्तों से समझाने का यत्न किया है। जिस तरह चन्दन एकदेशी होने पर अपनी सुगंध फैलाता है, या दीपक का प्रकाश चारों ओर फैल जाता है, उसी तरह हृदय-आकाश में स्थित आत्मा का प्रकाश भी सारे शरीर में दिखाई देता है।

आत्मा कर्त्ता है

क्रिया में और घटनामात्र में भेद है, क्रिया किसी सकल्प का व्यक्त रूप है। इसमें कर्त्ता किसी विचार को स्थूल आकार देता है। यहाँ शका होती है कि बाह्य जगत् में जो कुछ हो रहा है, वह घटनामात्र है, मनुष्य की क्रिया भी निरी घटना ही तो नहीं?

सूत्रकार कहता है कि जीवात्मा कर्त्ता है। इसके समर्थन में निम्न हेतु दिये गये हैं—

(१) 'जीवात्मा कर्त्ता है, क्योंकि ऐसा मानने से ही शास्त्र (में दिये विधि-निषेध वाक्यों) की कार्यकता सिद्ध होती है।' (२ ३ ३३) धर्म-पुस्तकों में बार-बार कहा है—'ऐसा करो, ऐसा न करो।' यदि हम कुछ कर ही नहीं सकते, तो ऐसे आदेश निरर्थक हैं। नदी को यह कहना कि अपना वेग कुछ धीमा करे, अर्थहीन

है, नदी अपने वेग का निश्चय आप नहीं करती, वह नियमाधीन चलती है। शास्त्र तो कहता ही है कि हमें क्या करना और क्या न करना चाहिये, हमारे अन्त करण से भी ऐसी ही आवाज आती है। दार्शनिक काट के अनुसार मानव-जीवन में सब से प्रमुख बात यह है कि वही शुभ और अशुभ, भद्र और अभद्र, में भेद करता है, और उसकी नैतिक-भावना उसे शुभ और भद्र को अपनाने पर बाधित करती है। इस भावना के आदेश में यह बात निहित है कि मनुष्य में भद्र को अपनाने की शक्ति है। काट का विख्यात सूत्र यह है—

‘तुम्हें करना चाहिये, इसलिए, तुम कर सकते हो।’

यही वेदातसूत्र का आशय है।

(२) जागरित अवस्था से हट कर स्वप्न की ओर आये।

स्वप्न में कुछ पिछले अनुभवों की याद आती है और उनकी सारी सामग्री, अपने अंशों में, अनुभव से प्राप्त होती है, परन्तु स्वप्न पिछले अनुभव की प्रतिलिपि ही नहीं होते। इनमें निर्माण का अंश भी होता है। जागरण में भी हम हवा में किले बनाते हैं, परन्तु स्वप्न में तो बहुधा करते ही यह है। वर्तमान प्रकरण में, स्वप्न हमारी क्रिया का प्रमाण है।

सूत्र २ ३ ३४ के शब्दों में, ‘स्वप्न में इच्छा-अनुसार विहार करने का भी वर्णन है।’

(३) २ ३ ३५ में कहा है—

‘ग्रहण करने से।’

इसका आशय यह है कि हमारा व्यवहार उपलब्धिमात्र नहीं, ग्रहण है। मेरी आँखें खुली हो, तो मुझे कुछ दीखता ही है, परन्तु मैं विशेष वस्तुओं को देखने के लिए आँखों को इधर-उधर फेरता भी हूँ। हमारे ज्ञान का बड़ा भाग क्रियायुक्त ग्रहण है, क्रियाविहीन उपलब्धि नहीं।

जीवन के निर्वाह में क्रियायुक्त ग्रहण प्रधान है, खाने के लिए कुछ करना पड़ता है, शरीर को ढाँकने के लिए वस्त्र बनाने और पहनने पड़ते हैं।

मनुष्य के कर्त्ता होने के विरुद्ध सूत्रों में दो आक्षेपों की ओर संकेत किया है—

(१) यदि मनुष्य कर्त्ता है तो सदा हितकारी कर्म ही क्यों नहीं करता ?

(२) यदि कर्म करना जीव के स्वभाव में है तो इससे कभी छुटकारा नहीं होगा, मोक्ष की संभावना ही न रहेगी।

पहले आक्षेप के सवध में कहा है कि जीव कर्त्ता तो है परन्तु कर्मों के संस्कारों से बाधित भी होता है, वर्तमान को निश्चित करने में हमारे भूतकाल का भी हाथ होता

है। इसके अतिरिक्त हम शून्य में तो नहीं विचरते, जिस वातावरण में रहते हैं, उसमें अनेक अन्य शक्तियाँ भी काम करती हैं। हमारी शक्ति अल्प है, इसलिए हमारी क्रिया में हमारी सारी कामनाएँ पूरी नहीं होती।

दूसरी शका की वावत कहा है कि क्रिया मनोरथ-सिद्धि के लिए होती है, इस सिद्धि के बाद क्रिया का जारी रखना अनावश्यक है। यह भी कि कोई कारीगर सदा काम में लगा नहीं रहता, काम और विश्राम साथ-साथ चलते हैं।

मोक्ष तो दूर की बात है, समाधि अवस्था में भी क्रिया स्थगित हो जाती है। जीव का कर्त्तापिन अन्त करण आदि के सबन्ध में होता है।

४ एकवाद और अनेकवाद

सूत्र २ ३ ४३ में कहा है कि 'जीवो का अनेक होना कथन किया गया है, इसलिए जीव अश है।' अगले दो सूत्रों में कहा है कि 'मन्त्र में भी ऐसा ही वर्णन है,' 'और स्मृति में भी।'

जीवो की अनेकता का एक परिणाम यह है कि प्रत्येक जीव शरीरादि करणों से जो कुछ करता है, उसका फल उसे ही मिलता है। सूत्र २ ३ ४९ में कहा है—

'शरीर एक दूसरे से अलग और सीमित हैं, इसलिए उनमें वास करनेवाले जीवो के कर्मों का मिश्रण नहीं होगा।'

प्राण (जीवन)

अध्याय के चौथे पाद में प्रमुख प्रश्न प्राण (जीवन) का स्वरूप है। सांख्य के २५ तत्त्वों में मूल तत्त्व पुरुष और प्रकृति हैं, शेष तत्त्व प्रकृति के विकार हैं, जो पुरुष की दृष्टि पड़ने पर व्यक्त होते हैं। सत्ता के मूल तत्त्वों की वावत यही विचार आम रहा है। नवीन दर्शन में, डेकार्ट ने भी पुरुष और प्रकृति को ही मूल तत्त्व स्वीकार किया और चेतना और विस्तार को उनके गुण बताया। पिछली शताब्दी में प्राणि-विद्या का उत्थान हुआ और उसके बाद इसका महत्त्व बढ़ता ही गया है। इसके फलस्वरूप, जीवन का स्वरूप समझने का प्रयत्न भी हुआ। मुख्य प्रश्न यह है कि प्राण (जीवन) पुरुष का प्रकृति का प्रकटन है, या इसकी स्थिति स्वतन्त्र तत्त्व की है। कुछ लोग इसे नीचे प्रकृति के स्तर पर खींच लाते हैं, कुछ इसे ऊपर पुरुष के स्तर पर ले जाते हैं। हर्वट स्पेन्सर ने कहा कि प्रकृति अपने विकास में जब एक मज्जिल पर पहुँच जाती है, तो जीवन प्रकट हो जाता है। दूसरी ओर कुछ अध्यात्मवादी प्राण और चेतना में भेद नहीं करते। प्राणिविद्या के विशेषज्ञ जीवन को स्वतन्त्र स्थिति

देते हैं। अब बहुतेरी पुस्तकें 'प्रकृति, जीवन और मन' पर लिखी जाती हैं। वेदान्त सूत्रों का दृष्टिकोण यही प्रतीत होता है।

इन्द्रियाँ प्राकृत हैं और आत्मा का करण हैं, यही स्थिति मन की है। इसका अर्थ यह है कि हम इन्हें न तो विशुद्ध प्रकृति कह सकते हैं, न विशुद्ध चेतना।

मेरा शरीर मुझे अन्य मनुष्यों से अलग करता है, दो मनुष्यों के शरीरों में कोई साझा (उभयगत) भाग नहीं हो सकता। इसी तरह मेरा जीवन या प्राण भी अन्य मनुष्यों के जीवन या प्राण से पृथक् है; इसकी सीमाएँ भी मेरी खाल से परे नहीं जाती। सूत्रकार के शब्दों में प्राण अणु है, अर्थात् शरीर तक सीमित है।

सूत्र २ . ४ . ८ में कहा है—'प्राण श्रेष्ठ भी है।' उपनिषदों में प्राण को 'ज्येष्ठ और श्रेष्ठ' कहा है। ज्येष्ठ का अर्थ 'आयु में बड़ा' है। अभिप्राय यह है कि इन्द्रियों के बनने से पहले ही प्राण विद्यमान होता है। अनेक प्राणी ऐसे हैं, जिनकी इन्द्रियाँ अति अविकसित हैं। प्राणों की श्रेष्ठता की वास्तविक उपनिषदों में कई स्थलों पर कहा है, अन्य इन्द्रियों में से किसी एक के निकल जाने पर जीवन कायम रहता है, प्राण का निकलना उन सब को भी समाप्त कर देता है। इन्द्रियों का और शरीर के अन्य अंगों का काम प्राण के सहारे चलता है, यह उनका प्रेरक है। सूत्र २ . ४ . ९ में कहा है कि 'प्राण वायु या क्रिया नहीं, क्योंकि इसे (उन्से) अलग बताया गया है।' जीवन निरा सास लेना नहीं, न ही कोई विशेष क्रिया है, यह सभी क्रियाओं का आधार है।

सूत्र २ . ४ . १२ में कहा है कि जैसे मन की पाँच वृत्तियाँ हैं, वैसे ही प्राण की भी पाँच वृत्तियाँ हैं। मन की पाँच वृत्तियाँ पाँच ज्ञानेन्द्रियों की क्रियाएँ हैं, प्राण की पाँच वृत्तियाँ 'प्राण', 'अपान', 'व्यान', 'समान' और 'उदान' हैं। इनकी व्याख्या में सूत्रकार ने कुछ नहीं कहा, अन्य शाखाओं में इनकी व्याख्या की गयी है, और हम इनकी वास्तविक कह ही चुके हैं। ये जीवन-सबन्धी प्रमुख प्रक्रियाएँ हैं।

तीसरा अध्याय

१. मृत्यु के बाद

श्वास लेना जीवन नहीं, जीवन की एक प्रक्रिया है। जीवन (प्राण) और चेतना का सदैव घनिष्ठ है। तीसरे अध्याय के आरम्भ में 'प्राण' के विषय को जारी रखते हुए कहा है कि देहान्त होने पर व्यक्ति विशुद्ध चेतन के रूप में नहीं, अपितु प्राण और अन्य सूक्ष्म तत्वों के साथ दूसरे शरीर में जाता है। इसका अर्थ यही हो सकता है कि चेतना और जीवन एक साथ रहते हैं।

हमारा वर्तमान जीवन एक लबी जज़ीर की कडी है। जो कर्म हम इसमें करते हैं, उनका फल आगे भोगना पड़ता है। यह कर्म तीन प्रकार के होते हैं—उत्तम, निकृष्ट और मध्यम। उत्तम कर्मों में भी कुछ ऐसे होते हैं, जो फल की कामना से किये जाते हैं, कुछ निष्काम होते हैं, जो केवल कर्तव्य की भावना से किये जाते हैं। निकृष्ट कर्म में भावना भी बुरी होती है और परिणाम भी बुरा होता है। साधारण पुरुषों की हालत में, दोनों प्रकार के कर्म मिले-जुले होते हैं। जिन पुरुषों के कर्म लग-भग सभी पुण्य-कर्म होते हैं, परन्तु होते सकाम हैं, वह चन्द्रलोक में जाते हैं, इसी लोक के लिए 'स्वर्गलोक' का प्रयोग भी होता है। जिन मनुष्यों ने अपने अवसर का दुरुप-योग किया है और अपने आत्मा का हनन किया है, वे 'यमलोक' में जाते हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि बादरायण के समय में यमलोक की स्थिति की बाबत कोई निश्चित विचार न था, कुछ लोग इसे सभी मर्त्य जीवों का निवासस्थान समझते थे, कुछ केवल पापी आत्माओं को ही वहाँ भेजते थे। प्राचीन यूनान में भी, हेडीस (पाताल) की कल्पना स्वर्ग और नरक के भेद से पहले हुई, वहाँ मृत्यु के बाद सभी आत्माएँ जाती थी, पीछे भले और बुरे मनुष्यों के लिए स्वर्ग और नरक दो पृथक् स्थान नियत हुए। सूत्रों में जहाँ यमलोक की बाबत वर्णन हुआ है, वहाँ इसे सात नरकों से अलग किया गया है। ऐसा प्रतीत होता है कि मध्यकालीन ईसाई विचार की तरह, स्वर्ग और नरक के अतिरिक्त एक शोधक स्थान की कल्पना हुई, इस स्थान (यमलोक) से पापी, अपने सुधार के बाद, चन्द्रलोक में चले जाते थे। जो मनुष्य न स्वर्ग में पहुँचने के योग्य थे, न इतने बुरे थे कि यमलोक में झोका दिये जायँ, उनके लिए भूलोक में जन्म-मरण का चक्कर था, जब तक कि वे चन्द्रलोक या यमलोक के भागी न बन जाय।

जो लोग सकाम शुभ कर्मों के कारण चन्द्रलोक में पहुँचते हैं, उनकी गति भी मोक्ष से भिन्न है। उन्हें अपने कर्मों का फल भोग चुकने के बाद बचे हुए कर्म-संस्कारों के साथ लौट आना पड़ता है। वापसी पर जीवात्मा पहले आकाश से संयुक्त होता है, उसके बाद मेघ जल से, उसके बाद मेघ जल से उत्पन्न अन्न से संयुक्त होता है। अन्न से संयुक्त पुरुष के शरीर में पहुँचता है, और अन्त में अन्न से उत्पन्न वीर्य के साथ स्त्री के गर्भ में पहुँचता है।

बादरायण ने अपने विवेचन में शब्द-प्रमाण का ही प्रायः सहारा लिया है। उपर्युक्त विवरण, जो पहले पाद का विषय है, शब्द-प्रमाण पर ही आधारित है। जहाँ किसी मतभेद की ओर संकेत होता है, वहाँ भी यही कहा जाता है कि श्रुति इसी पक्ष की समर्थक है।

२. स्वप्न और सुषुप्ति

दूसरे पाद में हम फिर भूलोक में आते हैं।

मानसशास्त्र के दो रूप प्रसिद्ध हैं। पहले रूप में, इसका उद्देश्य आत्मा के स्वरूप को समझना था, इसका दृष्टिकोण तात्त्विक था। दूसरे रूप में, इसका काम अनुभव की परीक्षा है, इसका दृष्टिकोण वैज्ञानिक है। अब यह दृष्टिकोण प्रिय है, और मानसशास्त्र मनोविज्ञान के नाम से विख्यात है। इससे पहले हम आत्मा के तात्त्विक स्वरूप की वास्तव कुछ देख चुके हैं, अब चेतना-धारा के विविध रूपों की ओर तनिक ध्यान दें। जागरित अवस्था में हम वस्तुओं से घिरे रहते हैं, वस्तु-समूह में एक वस्तु की स्थिति में विचरते हैं। बाह्य जगत् के दो प्रसिद्ध चिह्न हैं—यह स्थिर है, और अनेक ज्ञाताओं का सर्वसामान्य विषय है। स्वप्न की स्थिति जागरण से भिन्न है, इसमें अस्थिरता प्रमुख है, और प्रत्येक की स्वप्न-दुनिया दूसरी की स्वप्न-दुनियाओं से भिन्न है। जागते हुए दस मनुष्य कमरे में एक ही वस्तु-समुदाय को देखते हैं और उसे उसी रूप में देखते रहते हैं। वे उसी कमरे में सो जाय और स्वप्न लेने लगें, तो कोई दो स्वप्न समान नहीं होंगे और प्रत्येक स्वप्न में स्थिरता का अभाव होगा। पाद के आरम्भ में ही प्रश्न उठता है कि प्रत्येक की स्वप्न-दुनिया भी वास्तविक जगत् की तरह एक स्वतन्त्र दुनिया है या नहीं? प्रतिपक्षी कहता है कि स्वप्न को वास्तविक दुनिया मानने में कोई कठिनाई नहीं, केवल इतना मानना पड़ता है कि यह दुनिया स्वप्न लेनेवाले की निजी रचना है और स्वप्न के साथ ही विनष्ट हो जाती है। आस्तिक परिभाषा का प्रयोग करें तो कह सकते हैं कि बाह्य सर्वसामान्य जगत् की रचना परमात्मा करता है, आन्तरिक जगत् की रचना प्रत्येक जीव कर लेता है। सूत्रकार इस ख्याल को अमान्य बताता है, क्योंकि स्वप्न की दुनिया जागरण की दुनिया से सर्वथा भिन्न नहीं, यह तो उसकी ऐंठी हुई नकल है। सूत्र ३ २ ३ में कहा है—

‘(स्वप्न) मायामात्र है, क्योंकि स्वप्न में देखे पदार्थों का स्वरूप स्पष्ट नहीं होता।’

जागरण में एक इन्द्रिय दूसरी की भूल को दूर कर सकती है, एक पुरुष का प्रत्यक्ष दूसरे के मिथ्या ज्ञान को दूर कर सकता है। स्वप्न में वास्तविक पदार्थों से सम्पर्क कट जाता है, इसलिए स्वप्न का विपरीत-ज्ञान होता है। (३ २ ५) स्वप्न का दूसरा कारण शरीर की सामयिक अवस्था है। (३ २ ६) खिड़की खुली हो, और ठंडी पवन आने लगे, तो सोये हुए पुरुष के लिए यह स्वप्न स्वाभाविक है कि वह वर्षा में पड़ गया है या नहा रहा है।

स्वप्न में वस्तुओं का सम्पर्क टूट जाता है, परन्तु अनुभवों के चित्र या विम्ब

विद्यमान रहते हैं। स्वप्न-रहित अवस्था में वे भी विद्यमान नहीं रहते। इस अवस्था को सुषुप्ति कहते हैं। यह तथ्य हो या न हो, हमारा ख्याल यही होता है कि हम निद्रा का बड़ा भाग स्वप्न-रहित अवस्था में गुज़ारते हैं। यह ख्याल ठीक है या नहीं? अन्य शब्दों में, क्या सुषुप्ति स्वप्न से भिन्न अवस्था है, या ऐसा स्वप्न है जो सर्वथा भूला जा चुका है?

नवीन काल में, जार्ज बर्कले ने कहा कि जिस तरह किसी प्राकृत पदार्थ के लिए विस्तार-रहित होना असंभव है, उसी तरह आत्मा के लिए चेतना-रहित होना असंभव है। वह इस नतीजे पर पहुँचा कि निद्रा में लगातार स्वप्न आते रहते हैं। इस विचार के अनुसार, सुषुप्ति कोई स्वतन्त्र अवस्था नहीं। भारत में सुषुप्ति को स्वतन्त्र चेतना-अवस्था माना है, परन्तु कहा है कि इस अवस्था में चेतना भावमात्र हो जाती है, ज्ञान का अंश विद्यमान नहीं होता। ऐसी निद्रा से जागने पर हम कहते हैं—‘खूब आनन्द से सोये।’ यह ख्याल बर्कले की कठिनाई को दूर कर देता है, परन्तु बादरायण ने मूर्च्छा (बेहोशी) को भी स्वीकार किया है। इसे अर्ध-सुषुप्ति कहा है। यह स्पष्ट नहीं होता कि इसमें चेतना का कुछ अंश भी विद्यमान रहता है या नहीं।

यहाँ तक हम मनोविज्ञान के क्षेत्र में हैं, अब तत्त्व-ज्ञान के क्षेत्र में प्रविष्ट होते हैं। सुषुप्ति में सूत्रकार के अनुसार आत्मा नाडियो (हृदय-नाडियो) में शयन करता है और वही से सीधा जागरित में आता है। यहाँ एकवाद और अनेकवाद का प्रश्न एक नये रूप में उठ खड़ा होता है। मैं यह कैसे कह सकता हूँ कि जो आत्मा सुषुप्ति में हृदय-नाडी में गया था, वही वहाँ से लौट कर आया है, और कोई और भिन्न आत्मा नहीं आ गया? यह शका आत्मा को द्रव्य तो स्वीकार करती है, परन्तु ह्यम की आपत्ति को एक नये रूप में प्रस्तुत कर देती है। इस धारणा में क्या प्रमाण है कि हमारा जीवन एक आत्मा का ही खेल है?

सूत्र ३ २ ९ इसके उत्तर में कहता है—

‘(नाडी में शयन करनेवाला आत्मा ही) जागता है, क्योंकि कर्म, अनुस्मृति, शब्द-प्रमाण और विधि (कर्तव्य-आदेश) से (यही सिद्ध होता है)।’

मैंने कल ऊपर के वाक्य के साथ अपना लेख समाप्त किया, आज उसे आगे चला रहा हूँ। इन्द्रियाँ तो करण हैं, करणों से काम लेनेवाला कर्ता आत्मा है। प्रातः भ्रमण में, खाना खाने में, लिखने में मुझे आज नये सिरे से सीखने की आवश्यकता नहीं हुई, कल तक जो कुछ सीखा था, उसी का प्रयोग आज हो गया है। मेरा हस्तलेख भी पूर्व का सा ही है। मैं जो कुछ लिख रहा हूँ, वह मेरी स्मृति में विद्यमान है। कर्म और अनुस्मृति दोनों इस बात का प्रमाण हैं कि जो आत्मा आज मेरी

इन्द्रियो का प्रयोग कर रहा है, और मेरे सचित्त ज्ञान को वर्त रहा है, वह कोई नया आत्मा नहीं अपितु वही है जो इस शरीर का संचालन करता आया है। तीसरा हेतु शब्द प्रमाण है, श्रुतियों में ऐसा ही कहा है। चौथा हेतु 'विधि' है। विधि का अर्थ आदेश या आज्ञा है। शास्त्रों में हमें आदेश दिया जाता है—'सत्य बोलो, धर्म पर आचरण करो, इससे कल्याण होगा।' ऐसे आदेश निरर्थक हो जाते हैं, यदि आदेश एक आत्मा को दिये जायें, और कल्याण किसी अन्य आत्मा का होना हो। करे कोई और भरे कोई—यह तो न्याययुक्त व्यवस्था नहीं।

३. सगुण और निर्गुण ब्रह्म

ब्रह्मविद्या में सब से कटकी प्रश्न ब्रह्म के सगुण या निर्गुण होने की वावत है। श्रुतियों में परमात्मा को दयालु, न्यायकारी आदि कहा जाता है, साथ ही यह भी कहा जाता है कि वह विशेषणों की सीमाओं में नहीं आता। वादरायण कहता है कि गुण सबन्ध होते हैं। श्रुतियों में कहा गया है कि यह जड-चेतन रूप जगत् उसके एक पाद में आ जाता है, शेष तीन पाद इससे परे हैं। इसका अर्थ यह है कि जो कुछ भी हम परमात्मा की वावत सृष्टि पर चिन्तन करने से जान सकते हैं, वह हमें उसे एक अंश में दिखाता है, इस अंश के अतिरिक्त, उसका स्वभाव हमारे लिए अज्ञेय है। जहाँ तक इस अंश का सबन्ध है, ब्रह्म सगुण है, जहाँ तक उसकी शेष प्रकृति का सबन्ध है, वह, हमारी अल्प बुद्धि के लिए निर्गुण है। पश्चिम में इसी प्रकार का विचार स्पिनोज़ा ने प्रकट किया। स्पिनोज़ा के विचार में ब्रह्म के अमस्य विशेषण हैं, परन्तु हमारी बुद्धि उनमें से केवल दो विशेषणों को जान सकती है। वह दो विशेषण चेतना और विस्तार हैं।

सगुण और निर्गुण के विवाद में कुछ विचारक 'गुण' को विशेषण के अर्थ में नहीं, अपितु सद्बृत्ति के अर्थ में लेते हैं। वे कहते हैं कि परमात्मा में अच्छे गुणों का भाव है और बुरे गुणों का अभाव है। सगुण उपासना में हम उन गुणों का ध्यान करते हैं, जो उसमें पाये जाते हैं, निर्गुण उपासना में उन गुणों का ध्यान करते हैं, जो उसमें मौजूद नहीं। दोनों में हम चिन्तन करते हैं—'परमात्मा ऐसा है, वैसा नहीं।'

इस प्रश्न के साथ ही मिला हुआ प्रश्न जीव और ब्रह्म का सबन्ध है। कुछ लोग दोनों की समानता पर जोर देते हैं, कुछ असमानता पर। कुछ लोग समानता को अमेद तक ले जाते हैं। सूत्रकार ने जागरण और स्वप्न का भेद बताते हुए स्वप्न को मायामात्र कहा है। इसका अर्थ यह है कि उसकी सम्मति में जागरण और उनके अनुभव मायामात्र नहीं। अनुभवी की सत्ता में तो सन्देह ही नहीं।

जीव और ब्रह्म दोनों आत्मा हैं—एक निरा आत्मा है, दूसरा परम आत्मा। बादरायण दोनों की असमानता पर जोर देता है। सूत्र ३ २ २६ में ब्रह्म को 'अनन्त' कहा है, सूत्र ३ २ ३१ में उसे 'परम' कहा है। पिछले सूत्र में उसे 'सितु' और 'उन्मान' कहा है, और उसके 'सबन्ध' और 'भेद' का जिक्र किया है। यह चार विशेषण परमात्मा की श्रेष्ठता को बताते हैं। वह 'सितु' (पुल) है, और सब को धारण करता है। वह 'उन्मान' सब से बड़ा मापक है—उसके एक पाद में सारा विश्व आ जाता है। वह ईश्वरो में परम महेश्वर है, चेतनो में परम चेतन है। वह सब से भिन्न है।

मनुष्यो पर परमात्मा का शासन है, 'वह उन्हें कर्मों का फल देता है, यही युक्तिसंगत है' और 'श्रुति भी यही कहती है।' (३ २ ३८-९)

पाद के अन्तिम दो सूत्रों में, सूत्रकार जैमिनि के मत की ओर संकेत करता है और उसे अमान्य बताता है।

'पूर्वोक्त कारणों से, जैमिनि धर्म (कर्म) को फलदाता बताता है।'

'परन्तु बादरायण (सूत्रकार) तो पहले परमात्मा को कर्मफलदाता कह चुका है, श्रुति में ऐसा ही बताया गया है।' (३ २ ४०-४१)

जैमिनि के अनुसार बुरे भले कर्म आप ही अपना फल दे देते हैं, इसमें परमात्मा के हस्तक्षेप की आवश्यकता नहीं। बादरायण कहता है कि कर्मों का फल नियम या व्यवस्था के अनुसार मिलता है, नियम के लिए नियामक की, व्यवस्था के लिए व्यवस्थापक की आवश्यकता है, इसलिए जब कर्म नहीं, अपितु चेतन परमात्मा फलदाता है।

४ ब्रह्मधाम में पहुँचने के साधन

अव्याय के तीसरे पाद में प्रमुख विषय ब्रह्म प्राप्ति के साधन हैं। इस विषय को लेने से पहले, सूत्रकार ने पाठक को एक भ्रान्ति से बचे रहने का सुझाव दिया है। उपनिषदों में पुरुष और आत्मा का प्रयोग जीव और ब्रह्म दोनों के लिए किया गया है। असावधान पाठक को इससे भ्रम हो जाता है, परन्तु प्रकरण को देखने से पता लग सकता है कि श्रुति अल्प-पुरुष या परम-पुरुष, जीवात्मा या परमात्मा, की बात कह रही है। जहाँ विश्व के सिरजन, पालन-पोषण का वर्णन है, वहाँ अभिप्राय जीवात्मा से नहीं हो सकता, इसी तरह 'आनन्दमय' आत्मा से भी परमात्मा अभिप्रेत है। जीव और ब्रह्म के भेद के सबन्ध में सूत्र १८-२५ विशेष महत्त्व के हैं।

सूत्र १८ में कहा है कि 'ब्रह्म का कार्य बताये जाने के कारण जीव ब्रह्म नहीं हो

सकता, 'सूत्र २१ में कहा है कि दोनों के नाम और स्थान भिन्न होने से भी, उन्हें एक नहीं मान सकते। सूत्र २२ और २३ में श्रुति और स्मृति को इसी स्थान का समर्थक बताया है। सूत्र २५ में उपनिषद् के इस कथन की ओर संकेत किया है कि उपासक को, उपासना द्वारा तेज किये हुए वाण से ब्रह्म को वीचना चाहिये।

ब्रह्म प्राप्ति के दो प्रमुख साधन बताये जाते हैं—'कर्म और ज्ञान।' सूत्रकार कहता है कि शास्त्र में विविध प्रकार के कर्मों का आदेश है, इसी तरह ब्रह्मविद्या भी एक से अधिक रूपों में वर्णन की गयी है, परन्तु यह भेद मार्ग-भेद है, गन्तव्य-स्थान एक ही है। मकाम कर्म के करनेवाले को उसके सकल्प के अनुसार फल मिलता है, और फल भोगने के बाद वह फिर लीट आता है। जिस साधक के कर्म निष्काम होते हैं, वह ब्रह्मलोक में पहुँचकर दिव्य भोगों को भोगता है। इससे भी ऊँची गति उम साधक की है, जिसे ब्रह्मधाम में पहुँचने की कामना भी नहीं रहती। पूर्ण विवेक होने के कारण उमके भले कर्म भी यही समाप्त हो जाते हैं। कर्म ही न रहें तो इनकी वासना भी न रहेगी, उसे शेष जीवन में, और ब्रह्मधाम में पहुँचने पर किसी प्रकार का उपभोग—दिव्य या अदिव्य—नहीं होता। वह ब्रह्म में विलीन हो जाता है, उसे अपनी स्वतन्त्र मत्ता का बोध ही नहीं रहता।

आत्म-उन्नति में कर्म का बड़ा महत्त्व है, परन्तु ब्रह्मज्ञान का महत्त्व उससे भी अधिक है। उपनिषदों में कहा है कि जो ज्ञानी पुरुष अपने हृदय में स्थित परमात्मा को देखते हैं, उन्हें स्थायी आनन्द प्राप्त होता है, दूसरों को नहीं होता। यह भी कहा है कि ब्रह्मज्ञान ही मोक्ष का अकेला साधन है। वेदान्त सूत्रों में इसी विचार को माना है।

अन्तिम उद्देश्य को अभावात्मक और भावात्मक रूपों में वर्णन किया गया है। पहले रूप में, लक्ष्य दुखों और त्रुटियों से विमुक्त होना है; दूसरे रूप में यह भावात्मक स्थिति की प्राप्ति है। वेद मन्त्र में कहा है कि अविद्या (विद्या से अतिरिक्त = कर्म) से मनुष्य मृत्यु से पार होता है, विद्या से अमरत्व प्राप्त करता है। सूत्रकार ने भी यही स्थान प्रकट किया है।

अन्तिम सूत्रों में कर्म काष्ठ के सवन्ध में कहा है कि प्रत्येक यज्ञ के साथ मन्त्रों द्वारा उपासना की विधि है, परन्तु मन्त्रों का आशय एक होने से इसमें कोई आपत्ति नहीं कि कोई भी मन्त्र किसी यज्ञ में पढ़े जायें। यज्ञ-कर्म भी विविध प्रकार के बताये गये हैं। ये सब विविध मार्गों की भाँति एक ही लक्ष्य की ओर ले जानेवाले हैं, इनमें से जौन-सा साधक को अपनी स्थिति में उपयोगी दिखाई दे, उसे अपना लेना चाहिये; 'उपासनाओं का समुच्चय बतानेवाली श्रुति नहीं है।' (३ ३ ६५)

कर्म योग और ज्ञान योग

अध्याय के चौथे पाद में प्रमुख प्रश्न ज्ञान और कर्म की तुलना है। जैमिनि के पूर्ण मोक्षार्थ कर्ममोक्षार्थ है, वादरायण के ब्रह्ममूत्र ज्ञानमोक्षार्थ है। परमपुरुषार्थ तो ब्रह्म की प्राप्ति है, विवाद का विषय यह है कि इस पुरुषार्थ में ज्ञान और कर्म का स्थान क्या है, और इन दोनों में पूर्वता किसकी है। प्राचीन यूनान में भी यह प्रश्न महत्व का प्रश्न था। प्लेटो और अरस्तू दोनों ने राजनीति को दार्शनिक विवेचन का विषय बनाया, परन्तु दोनों सामयिक राजनीति से अलग रहे, वे राजनीतिक-दार्शनिक थे, राजनीतिज्ञ न थे। इन पर भी जो महत्त्व प्लेटो ने दार्शनिक विवेचन को दिया, वह उसे अरस्तू ने नहीं दिया। जैसा एक चित्रकार ने दर्शाया है, प्लेटो की दोनों आँखें आममान की ओर उठी थी, अरस्तू की एक आँख ऊपर उठी थी, दूसरी पृथिवी पर जमी थी। इसी प्रकार का भेद वादरायण और उसके शिष्य जैमिनि में था।

पाद के पहले दो सूत्रों में इस भेद को व्यक्त किया है—

‘पुरुषार्थ की सिद्धि ब्रह्मज्ञान से होती है, क्योंकि श्रुति ऐसा ही कहती है, यह वादरायण का मत है।’ (३ ४ १)

‘जैमिनि का मत यह है कि जैसे यज्ञकर्म के अन्य शेष हैं, वैसे ही ज्ञान है, और इस स्थिति में इसे पुरुषार्थ का हेतु कह लेते हैं।’ (३ ४ २)

जैमिनि के विचारानुसार परम लक्ष्य की सिद्धि के लिए नियत कर्म करना आवश्यक है। कर्म करने के लिए कर्म और कर्म-विधि का जानना जरूरी है। ज्ञान का मूल्य एक सहायक का मूल्य है। हमारी आँखें देखती हैं, क्योंकि देखेबिना हम न कहीं आ जा सकते हैं, न कुछ भली प्रकार कर सकते हैं। अमेरिका में भी आजकल दार्शनिक ज्ञान को कर्म के सहायक रूप में ही देखते हैं।

दोनों दृष्टिकोणों का भेद वर्णन करने के बाद वादरायण उन दलीलों का खिन्न करता है, जो जैमिनि के पक्ष में दी जाती हैं। वे दलीलें ये हैं—

(१) ‘(श्रेष्ठ पुरुषों का) आचार देखने से। ऐसा ही सिद्ध होता है।’ (३ ४ ३)

(२) ‘श्रुति भी इसी के पक्ष में है।’ (३ ४ ४)

(३) ‘ज्ञान ही नहीं, कर्म भी मनुष्य के साथ जाता है, इससे भी (यही सिद्ध होता है)।’ (३ ४ ५)

(४) ‘ज्ञानी पुरुष के लिए भी कर्म का विधान होने से (यही सिद्ध होता है)।’ (३ ४ ६)

(५) 'कर्म करने का स्पष्ट आदेश विद्यमान होने से (यही सिद्ध होता है)।' (३ ४ ७)

पहला हेतु यह है कि जिन लोगो ने ब्रह्म ज्ञान प्राप्त कर लिया, उन्होंने भी नियत कर्तव्य का त्याग नहीं किया। शेष हेतु श्रुति का सहारा लेते हैं—श्रुति ज्ञान को कर्म का अंग बताती है, कर्म भी मनुष्य के साथ जाते हैं, विवेकी पुरुषो को नियत कर्तव्य करने का आदेश है, और यह भी कहा गया है कि कर्म बन्धन से विमुक्त होने का उपाय भी नियत कर्म का करना ही है।

वादरायण कहता है कि श्रुतियों में कर्म की प्रशंसा की गयी है, परन्तु इनकी अधिक सख्या ज्ञान के पक्ष में है (३ ४ ८)। जहाँ तक भद्र पुरुषो के आचार का सम्बन्ध है दोनों प्रकार के उदाहरण मिलते हैं और इसलिए यह नहीं कह सकते कि विद्या कर्म का अंग है। (३ ४ ९) जिन श्रुतियों में कर्म की बहुत प्रशंसा की गयी है, वे विशेष स्थितियों में महत्त्व रखती हैं, हर एक हालत में लागू नहीं (३ ४ १०)। ज्ञान से तात्पर्य अव्ययन मात्र नहीं, सत्य का साक्षात् करना है। विशुद्ध दार्शनिक दृष्टिकोण से विवाद का विषय जहाँ था, वही रहता है, कारण यह कि वादरायण ने अपने लिए शब्द प्रमाण को अन्तिम निर्णय स्वीकार कर लिया है, और उसका यत्न इतना ही है कि उपनिषदों में उसके मत का खडन नहीं, जैमिनि-मत की अपेक्षा इसे अधिक समर्थन मिलता है।

साधारण विचार के अनुसार कर्मकांड गृहस्थ आश्रम के लिए है, ब्रह्म ज्ञान के लिए, व्यक्ति को गृहस्थ के झमेले से विमुक्त होकर इसे ही अपना ध्येय बनाना होता है। सन्यास ब्रह्मविद्या प्राप्ति का काल है। इस ख्याल में दो भ्रान्तियाँ हैं और सूत्रकार ने इन्हें दूर करने का यत्न किया है—

(१) यह विचार मिथ्या विचार है कि ब्रह्मविद्या की प्राप्ति किसी विशेष आश्रम में होती है। गृहस्थ को भी इस विद्या का उतना ही अधिकार है, जितना मन्यासी को।

(२) यह भी मिथ्या विचार है कि आश्रम बदलने पर, व्यक्ति को नियत कर्म करने की आवश्यकता नहीं। उपासना आदि कर्म जारी रहने ही चाहिये।

जैमिनि कर्म का समर्थक है। उसकी सम्मति में आश्रम बदलना आवश्यक नहीं। वादरायण का ख्याल है कि गृहस्थ की तरह दूसरे आश्रमों का अनुष्ठान भी कर्तव्य है। (३ ४ ८१, १९)

वादरायण ने अपना मत सूत्र ३ ४ २५-२६ में वर्णन किया है—यज्ञ आदि ब्रह्मविद्या में सहायक साधन हैं, ब्रह्म ज्ञान भी यज्ञ ही है, जिसमें अग्नि, ममिवा, जैसी सामग्री की आवश्यकता नहीं होती।

यहाँ तक साधारण मनुष्यो और ज्ञानियो की स्थिति एक समान होती है, इसके बाद भेद होता है। ब्रह्मज्ञानी, सूक्ष्म शरीर के साथ 'देवयान मार्ग' द्वारा ब्रह्मलोक में पहुँचते हैं। साधारण मनुष्य सूक्ष्म शरीर के साथ किसी नये स्थूल शरीर में अपना काम फिर आरम्भ कर देते हैं। सूक्ष्म शरीर, जो वासनाओं का समुदाय होता है, स्थूल शरीर के दाह के साथ जल नहीं जाता। इसका अभिप्राय यह है कि व्यक्ति हर नये जीवन को कोरी स्लेट के साथ आरम्भ नहीं करता, अपितु यात्री की भाँति प्रत्येक जीवन की यात्रा वहाँ से आरम्भ करता है जहाँ पूर्व जन्म में पहुँचा था।

जो साधक जन्म-मरण की कैद से छूट चुका है, उसकी बावत लंबे सूत्र ४ २ १७ में कहा है—

‘हृदय का अग्र भाग प्रकाशित हो जाता है, इस प्रकाश से आत्मा के बाहर निकलने का द्वार प्रकाशित होता है। ब्रह्मविद्या के प्रभाव और सत्कारो के योग से, परमात्मा के अनुग्रह से, आत्मा १०१वीं नाडी (सुषुम्ना) से बाहर निकल जाता है।’

सूर्य की किरणों पर, ब्रह्मलोक में पहुँच जाता है। जहाँ या जब भी मृत्यु हो, यान पर इसका असर नहीं पड़ता।

३. ब्रह्म लोक और कार्य ब्रह्म लोक

जो साधक जन्म-मरण के बन्धन से पार हो जाते हैं, उनकी गति की बावत मतभेद है। इस मतभेद पर तीसरे और चौथे पादों में प्रकाश डाला गया है। ब्रह्मलोक में वह साधक पहुँचते हैं, जिनकी कोई कामना नहीं रही, इनके लिए किसी प्रकार के उपभोग का प्रश्न ही नहीं उठता। अन्य उपासकों के लिए कार्य ब्रह्म या ब्रह्मा-लोक में गति कही गयी है।

परब्रह्म के लोक को प्राप्त होनेवाले ज्ञानी हर प्रकार के बन्धन से मुक्त होते हैं। वे शुद्ध आत्मा ही होते हैं, इसलिए उनकी हालत में बन्धन हो ही नहीं सकता। वे परमात्मा में ऐसे विलीन हो जाते हैं कि उन्हें अपने पृथक् होने का भाव ही नहीं रहता। यहाँ उनकी स्थिति की बावत मतभेद हो जाता है। जैमिनि के अनुसार मुक्त आत्मा ब्रह्म के सदृश ही हो जाता है, उसे भी ब्रह्म का आनन्द अनुभव होता है। औडुलोमि के अनुसार, मुक्त आत्मा केवल चेतनमात्र होता है, उसमें ज्ञान का तत्त्व तो होता है, भाव का अंश नहीं होता। वादरायण कहता है कि इन दोनों विचारों और उसके अपने विचार में कि मुक्त पुरुष को परमात्मा से पृथक् होने का बोध नहीं रहता, कोई विरोध नहीं। मुक्त आत्मा के भावानुसार तीनों में से कोई स्थिति हो सकती है।

जो साधक परब्रह्म को प्राप्त नहीं करते, केवल कार्य-ब्रह्म तक ही पहुँचते हैं, उनकी स्थिति क्या होती है ?

वह भोग भोगते हैं। उनके भोगों में इन्द्रियो का कोई स्थान है, या नहीं ?

वादरि के मत में, वहाँ शरीर का अभाव है, इसलिए सारे भोग मानसिक हैं। स्वप्न में हमारी इन्द्रियाँ काम नहीं करती, तो भी मन भोग भोगता है, मुक्त पुरुषों की हालत में ये विद्यमान ही नहीं होती। जैमिनि के अनुसार मुक्त आत्मा के साथ शरीर का अस्तित्व होता है, इसलिए वह शारीरिक भोग भी भोग सकता है। यहाँ फिर वादरायण कहता है कि वादरि और जैमिनि दोनों के विचार ठीक हैं, शरीर का मिलना या न मिलना साधक के सकल्प पर निर्भर है।

शरीर के मिलने का अर्थ यह नहीं कि यह किसी बाह्य अनुग्रह से प्राप्त होता है। मुक्त आत्मा में यह शक्ति होती है कि वह अपने लिए जिस प्रकार का शरीर चाहे, बना ले। यही नहीं, एक ख्याल के अनुसार, वह एक साथ कई शरीर बना सकता है और उनमें प्रविष्ट होकर नाना प्रकार के भोग भोग सकता है।

मुक्त आत्मा की शक्ति बहुत होती है, परन्तु यह असीम नहीं होती। जगत् की रचना आदि क्रियाओं में उसका अधिकार नहीं होता।

पहले कह चुके हैं कि जो लोग सकाम कर्म करके चन्द्रलोक में पहुँचते हैं, वे कर्म-फल भोगने के बाद मर्त्यलोक में लौट आते हैं। जो आत्मा ब्रह्मा के लोक या परब्रह्म के लोक में पहुँचते हैं, उनका पुनर्जन्म भी होता है या नहीं ? इस प्रश्न के उत्तर के साथ उत्तर मीमांसा समाप्त होती है। अन्तिम सूत्र यह है—

‘(ब्रह्मलोक में पहुँचे हुए आत्मा के लिए) पुनरागमन नहीं होता, श्रुति वचन से ऐसा सिद्ध होता है।’

वाक्य का दुहराना पुस्तक की समाप्ति की सूचना है।

बुद्ध और बौद्ध दर्शन

१. पृष्ठ भूमि

१. सिद्धार्थ गौतम

सिद्धार्थ गौतम जो पीछे गौतम बुद्ध के नाम से विख्यात हुआ, कपिलवस्तु के राजा शुद्धोदन के यहाँ पैदा हुआ। उसकी माता का नाम माया या महामाया था। स्वयंवर में उसका विवाह यशोधरा के साथ हुआ। उनके एक पुत्र पैदा हुआ, जिसका नाम राहुल रखा गया।

सिद्धार्थ के जीवन के सन्ध में तथ्य और कल्पना ऐसे ओतप्रोत हैं कि निश्चय-पूर्वक कुछ कहना कठिन है। सिद्धार्थ की शिक्षा वैसी ही हुई, जैसी किसी राजपुत्र की हालत में हो सकती थी। भोग के सारे सामान विद्यमान थे, यशोधरा की दासियाँ भी उसे घेरे रहती थी।

कहते हैं कि उसका हृदय बहुत कोमल और सूक्ष्मग्राही था। एक दिन उसने एक पुरुष को हल चलाते देखा। हल के फार से अनेक कीड़े कट रहे थे, हरवाहा बैलो को कभी डडे से मारता था, कभी उनकी पूँछ को ऐँठता और खींचता था, स्वयं उसका मुख पमीने से तर था। जीवन के लिए भोजन आवश्यक है, और भोजन की प्राप्ति के लिए कीड़े मरते हैं, पशुओं को कष्ट दिया जाता है, और मनुष्य आप भी दुखी होता है। यह सौदा सस्ता है या महंगा? फिर एक दिन वह बाहर गया और उसने एक रोगी को तथा एक वृद्ध पुरुष को देखा। आगे देखा, तो एक मृत शरीर को कुछ लोग विलाप करते दाहकर्म के लिए ले जा रहे थे। उसे बताया गया कि जीवन की यात्रा में बड़े छोटे हर एक को इन मजिलों से गुजरना होता है। इस तीव्र अनुभव से उसके कोमल हृदय पर चोट लगी। उसने निश्चय किया कि जीवन की स्थिति को समझे, और संभव हो तो रोग के इलाज का पता लगाये। कपिलवस्तु अपने भोग विलास के नाथ इसके लिए कोई उपयोगी स्थान न था। गृहस्थ जीवन त्याग कर सन्यास लेना प्रथम अनिवार्य पग था।

सिद्धार्थ ने २९ वर्ष की उम्र में घर छोड़ा। उसने स्वयं कई वर्ष पीछे कहा कि

मैंने पिता और अन्य सवन्वियों की इच्छा के विरुद्ध अपने बाल काट दिये, मन्थास ले लिया। परन्तु प्रचलित कथा इस परिवर्तन को मनोरञ्जक रूप देती है। सिद्धार्थ यशोधरा के साथ सोया था, उठा, नन्हें राहुल को चूमा, और रखी छन्दक को अपने निश्चय से परिचित किया। छन्दक ने गौतम के प्रिय घोड़े कथक को तैयार किया। लोहे के बड़े द्वार जो तालों से बन्द थे, अपने आप खुल गये, चीकीदार आदि सब बेहोश हो गये, कथक के पाव की आवाज और अन्य शब्द अश्रुत हो गये। गौतम कथक पर सवार, छन्दक को साथ लिये, राजगृह से भागा। काफी दूर पहुँचने पर, उसने तलवार से अपने बाल काटे, और छन्दक को कथक और तलवार के साथ वापस किया, अपने वस्त्रों को एक भिखारी के वस्त्रों में बदला, और अपने आपको एक उच्च उद्देश्य के साथ विगल दुनिया में फेंक दिया।

२. जिज्ञासा के छः वर्ष

सिद्धार्थ गौतम क्षत्रिय था और राजघर में पैदा हुआ था। उसकी शिक्षा इस प्रकार की न हो सकती थी, न थी, जो उसे सीधा प्रचार का काम करने के योग्य बनाती। साधुओं के लिए योग और तपस्या दो प्रक्रियाएँ होती थी, गौतम ने इन दोनों की ओर ध्यान दिया। अन्य साधुओं में वह 'मित्र गौतम' के नाम से पुकारा जाता था। योग क्रिया सीखने के लिए वह आलार कालाम के पास पहुँचा, और जो कुछ उससे सीख सकता था, सीखा। इसके बाद उसने उद्धक से योग-शिक्षा प्राप्त की। जैसा हम आगे देखेंगे, आलार कालाम और उद्धक की शिक्षा ने गौतम पर गहरा प्रभाव डाला, उसकी अपनी शिक्षा योग-सिद्धान्त का रूपान्तर ही है।

योग सीखने के बाद या इसके साथ ही, उसने तपस्या आरम्भ कर दी।

इन्द्रियाँ हमारे करण हैं, इनका काम हमें उद्देश्य की पूर्ति में सहायता देना है। जब यह शासक बनने की चेष्टा करती है, तो यह करण नहीं रहती। इसका फल पतन होता है। तपस्या का उद्देश्य ऐसे पतन का रोकना है। शरीर की क्रिया में भोग का अंश निकाल दिया जाता है। कमान को सीधा करने के लिए, उसे विपरीत दिशा में झुका पड़ता है, इसी तरह भोग-आसक्ति का प्रभाव दूर करने के लिए, हम विपरीत दिशा में चलते हैं, शरीर को कष्ट देते हैं, और इसकी उचित आवश्यकताओं की ओर भी उदासीन हो जाते हैं। गौतम ने भी तपस्या को इसी दृष्टिकोण से देखा। खाने में स्वाद की उपेक्षा ही नहीं की, अपितु इसकी मात्रा बहुत कम कर दी। शारीरिक अंगों का टूटना तो जारी रहा, उनके स्थान में नये अंगों का बनना बन्द हो गया। इनके फलस्वरूप शरीर बहुत दुर्बल हो गया। भोग-व्यसन को नष्ट करने के लिए

घृणित पदार्थों को आहार बनाया, कहते हैं, इनमें मल भी शामिल था। काँटों पर सोना आरम्भ किया। इससे उसका शरीर अस्थिपिण्ड ही हो गया। एक दिन गाने-बजाने वालों की एक मंडली वन में उसके पास से गुज़री। एक पुरुष सितार बजाता था और एक युवती एक मधुर गीत गा रही थी। गीत का आशय यह था—

‘अपने सितार के तारों को इतना न कसो कि टूट ही जायें, ऐसी अवस्था में उनसे राग क्या निकलेगा? न इतना ढीला रखो कि उनसे शब्द ही न निकले। यदि तुम तारों को ठीक कसोगे, तो राग सुननेवालों के दिल भी नाचने लगेंगे।’

मंडली तो गुज़र गयी परन्तु जाते-जाते गौतम के जीवन में पलटा दे गयी। उसे ख्याल आया कि गायिका गीत में उसे ही संबोधित करती थी, वह अपने शरीर के तारों को इतना कस रहा था कि बाजा ही न रहेगा। वह तो घर से कुछ करने के लिए निकला था, घोर तपस्या उसे इसके अयोग्य बना देगी। वातावरण को बदलने के लिए, उसने उस स्थान को छोड़ा और एक और वृक्ष के नीचे जा डेरा लगाया। सुजाता नाम की स्त्री ने उसे कुछ खाने को दिया। उसी रात, गौतम को प्रतीत हुआ कि उसके ज्ञान-चक्षु के सामने से सारे आवरण हट गये हैं और जिस बोध के लिए उसने परि-व्राजक का जीवन ग्रहण किया था, वह उसे प्राप्त हो गया है। घर से निकलने पर सिद्धार्थ गौतम ‘मित्र गौतम’ बन गया था, बोध के बाद, मित्र गौतम ‘बुद्ध’ बन गया। अब गौतम बुद्ध ही उसका विख्यात नाम है।

२ बुद्ध, बोधिसत्त्व, अर्हन्त, तथागत

बुद्ध अपने लिए प्रायः ‘तथागत’ नाम का प्रयोग करता था—‘तथागत यह कहता है’, ‘तथागत वह कहता है।’ उसके कथनों में अनेक बार यह शब्द भी आते हैं—‘जब मैं ‘बोधिसत्त्व’ था।’ बौद्ध प्रयत्न का उद्देश्य ‘अर्हन्त’ बनना है, अर्हन्त उन्नति की यात्रा समाप्त कर लेता है। इन चारों शब्दों के आशय को समझने की आवश्यकता है।

बुद्ध और बोधिसत्त्व

भारत के विचारानुसार, हमारा वर्तमान जीवन एक लवी जज़ीर की कड़ी है। अनेक जन्म इससे पहले बीत चुके हैं और अनेक जन्म इसके बाद विताने होंगे। जन्म-मरण का यह सिलसिला समाप्त होना ही मोक्ष है, इसी को बौद्ध परिभाषा में निर्वाण कहते हैं। ‘जातको’ में बुद्ध के अनेक पूर्व जन्मों का वर्णन है। एक जन्म में वह ब्राह्मण था, और उसने अपने आपको एक शेरनी के आगे फेंक दिया, ताकि वह कुछ खाकर

अपने भूखे वच्चो को दूध पिला सके। एक और जन्म में वह शेर था, जिमने अन्य शेरों को निढाल करके एक शेरनी को जीता था। एक भिक्षु ने बुद्ध से पूछा कि उसने यशोधरा के साथ विवाह का निश्चय क्यों किया था। बुद्ध ने कहा कि यशोधरा की साडी की धारियाँ उस शेरनी की खाल की धारियों से मिलती थी, और उसने यशोधरा में एक पूर्वजन्म की पत्नी को देखा। जब कोई मनुष्य अनेक जन्मों के प्रयत्न से पूर्णता-प्राप्ति के निकट पहुँच जाता है, तो उसे 'बोविसत्त्व' कहते हैं—अर्थात् 'बुद्ध बनने वाला।' बोव-जन्म से पहला जन्म बोविसत्त्व-जन्म होता है।

अन्तिम जन्म में बुद्ध ने छ वर्ष तपस्या में गुजारे, और इस तपस्या से उसे बहुत लाम नहीं हुआ। बुद्ध की हालत में, यात्रा की समाप्ति सत्ता के दर्शन का फल थी, उसे बोध हुआ और उसके सारे वन्धन टूट गये।

गौतम बुद्ध न पहला बुद्ध था, न अन्तिम बुद्ध। उससे पहले भी कुछ लोगों को बोध प्राप्त हुआ था और उसके बाद भी बोध की सम्भावना सम्प्राप्त नहीं हुई। एक आनेवाले बुद्ध 'मैतेइया' की वावत उसने कहा कि गौतम बुद्ध के मव में तो सँकड़ो भिक्षु थे, 'मैतेइया' के मव में सहस्रो होंगे।

तथागत बुद्ध अपने आपको 'तथागत' (पथिक, यात्री) कहता था। 'तथागत' का अर्थ है—'वैसे गया' या 'वैसे आया।' पहले अर्थ का आशय है—'जैसे आया, वैसे गया', दूसरे का आशय है—'जैसे उससे पूर्व बुद्ध आये थे वैसे वह भी आया।' स्वयं बुद्ध ने अपने एक उपदेश में 'तथागत' के आशय पर प्रकाश डाला। उसने कहा—

'जिस दिन तथागत को पूर्ण-बोध होता है, उस दिन में देह के अन्तिम अन्त के दिन तक, तथागत जो कुछ कहता है, वह निश्चय सत्य ही होता है, सत्य के विपरीत नहीं होता, इसलिए वह तथागत कहलाता है।

जैसा तथागत का कथन होता है, वैसा ही उसका कर्म होता है, जैसा उसका कर्म होता है, वैसा ही उसका कथन होता है। चूँकि उसके वचन और कर्म में भेद नहीं होता, इसलिए वह तथागत कहलाता है। विश्व में जिसके साधु, ब्राह्मण, देव, मार (पिशाच), ब्रह्मा शामिल हैं, तथागत सर्वविजयी होता है, किसी में पराजित नहीं होता, वह सर्वज्ञ है और शामक है, इसलिए वह तथागत कहलाता है।'।

इस कथन में, बुद्ध ने अपनी वावत कहा कि उसे सत्य का पूर्ण ज्ञान है और उनके कथन और आवरण में भेद नहीं। इसके साथ यह भी दावा किया कि उसका ज्ञान और शक्ति अनन्त हैं, और वह विश्व में सब पर शासन करता है।

मरण स घृणा होने पर भी तृष्णा पीछा नहीं छोड़ती, इनसे छूटने की तृष्णा विद्यमान हो जाती है।

यदि दुख सत्ता का पृथक् न हो सकनेवाला अश होता तो स्थिति और भी भयावनी होती, परन्तु दुख तृष्णा पर आश्रित है, इसलिए इसकी निवृत्ति संभव है। इस निवृत्ति का उपाय अष्टाग आर्य मार्ग पर चलना है। इसके अनुसार आचरण करने से सारे वधन कट जाते हैं, और साधक अपने उद्देश्य को प्राप्त कर लेता है।

चार आर्य सत्य ये हैं—

(१) जीवन में दुख की बड़ी मात्रा विद्यमान है।

(२) दुख का कारण तृष्णा है, जीवन से चिपटे रहने की इच्छा है।

(३) दुख की निवृत्ति संभव है।

(४) इस निवृत्ति का अचूक और एक मात्र उपाय अष्टाग आर्य मार्ग पर चलना है।

यहाँ हम देखते हैं कि बुद्ध के लिए समस्या वही थी, जो सांख्य दर्शन के लिए थी। सांख्यकारिका का आरम्भ यही है कि तीन प्रकार का दुख चोट लगाता है और इस दुख से छूटने के उपायों की बाबत जानने की जिज्ञासा होती है। बुद्ध ने जिन दुखों का वर्णन किया है, वे सांख्य के तीन प्रकार के दुखों से भिन्न नहीं। जन्म और मरण आधिदैविक या दैवाधीन दुख है, जरा आध्यात्मिक दुख है, सताप, विलाप आदि प्रायः अन्य प्राणियों से आते हैं। सांख्य ने एक प्रकार के बोध को दुख की अत्यन्त निवृत्ति का कारण बताया, योग ने कहा कि इस प्रकार के बोध के लिए कठिन और निरन्तर अनुशासन की आवश्यकता है। स्वयं बुद्ध की हालत में पूर्व जन्मों के संस्कार तो विद्यमान थे, परन्तु बोध आकस्मिक प्रकाश के रूप में हुआ। ऐसा प्रकाश एक अपवाद है। साधारण अवस्था में अर्हन्त पद की प्राप्ति के लिए निरन्तर अनुशासन की आवश्यकता है। इस अनुशासन का वर्णन 'अष्टाग आर्य मार्ग' में किया गया है। इस तरह बुद्ध की समस्या और उसका समाधान सांख्य और योग के बहुत निकट हैं।

प्रथम उपदेश में हम देखते हैं कि बुद्ध के सम्मुख एक व्यावहारिक प्रश्न था। उसने दार्शनिक विवेचन को कुछ पीछे ही रखा। ४५ वर्ष के लंबे काल में, अपने उपदेश में उसने इसी दृष्टिकोण को अपनाया, दर्शन की उपेक्षा नहीं की, ऐसा करना तो संभव ही न था, परन्तु नीति की अपेक्षा इसे गौण स्थान ही दिया।

अब चार शुभ सत्यों और अष्टाग मार्ग पर कुछ विचार करें।

४ चार शुभ सत्य

इन सत्यों में पहला सत्य दुःख की मौजूदगी है। दुःख विद्यमान है, और काफी मात्रा में विद्यमान है, इससे तो इनकार हो ही नहीं सकता। परन्तु जितना महत्त्व बुद्ध ने दुःख को दिया, वह अनुचित प्रतीत होता है। दुःख के साथ सुख भी तो विद्यमान है। इनमें अधिक मात्रा दुःख की है या सुख की है—यह विवाद का विषय बना रहा है। अभद्रवादी कहता है कि जीवन दुःखमय ही है, जब कभी इसकी मात्रा कम हो जाती है तो हम उसे सुख कहते हैं। बुद्ध का झुकाव इसी ओर है। एक बार उसने कुछ भिक्षुओं से पूछा—‘जितने आँसू तुमने (पूर्व जन्मों में) वहाये हैं, उनकी मात्रा अधिक है, या चार समुद्रों के जल की मात्रा अधिक है?’ भिक्षुओं ने कहा—‘जो आँसू हमने वहाये हैं, उनकी मात्रा अधिक है।’ बुद्ध ने कहा—‘ठीक है’, और फिर पूछा—‘जितना दूध तुमने माता के स्तनों से पिया है, उसकी मात्रा अधिक है, या चार सागरों के जल की मात्रा अधिक है?’ भिक्षुओं ने कहा—‘जो दूध पिया है, उसकी मात्रा अधिक है।’ बुद्ध ने कहा—‘ठीक है।’

इस वार्ता में बुद्ध ने दुःख के साथ सुख के अस्तित्व को भी स्वीकार किया, परन्तु प्रतीत होता है कि आँसू तो सदा उसकी दृष्टि में रहे, माता का पिलाया दूध दृष्टि से ओझल हो गया। जन्म और मरण के दुःख की वास्तव इतना कुछ कहा जाता है, परन्तु जीवन का आरम्भ और अन्त दोनों अल्प काल में हो जाते हैं, जन्म के दुःख की वास्तव किसी को याद नहीं, और मृत्यु अभी आयी नहीं। कुछ लोग वृद्ध होते हैं, परन्तु बुढ़ापे के भी अपने उज्ज्वल पक्ष हैं। रोग से हम पीड़ित होते हैं, परन्तु रोग का समय जीवन का अति अल्प भाग होता है। हमें यह भी याद रखना चाहिये कि जो दुःख दीर्घ होता है, वह तीव्र नहीं रहता, और जो तीव्र होता है, वह दीर्घ नहीं होता।

दुःख का अस्तित्व तो असंदिग्ध है, इसकी चोट से बचने का यत्न करना भी हमारी प्रकृति है। परन्तु इसका अर्थ यह नहीं कि हम तथ्य को दूसरी ओर से न देखे और दुःखवादी या निराशावादी हो जायें।

बुद्ध ने अपने दूसरे शुभ सत्य में कहा कि दुःख का कारण तृष्णा है। यह एक तरह से सत्य है, तृष्णा न हो, तो तृष्णा-जन्म क्रिया न होगी, और उसके सफल-असफल होने का प्रश्न ही नहीं उठता। जो पुरुष विवाह नहीं करता, उसे पुत्रों की बीमारी का दुःख नहीं हो सकता, परन्तु यह फिर तथ्य को केवल एक ओर से देखना है। ऐसा पुरुष अपने बच्चों को चूम नहीं सकता, उनके साथ खेल नहीं सकता।

मनोविज्ञान की दृष्टि से यह कहना भी ठीक नहीं कि दुःख तृष्णा से ही उत्पन्न

होता है। बैठे-बैठे एक मनुष्य के सिर पर पत्थर आ लगता है और वह घायल हो जाता है। यहाँ उसका दुख शारीरिक अशो के क्षय होने पर निर्भर है, इसमें तृष्णा का सन्ध्व नहीं। तृष्णा ही दुख का अकेला कारण नहीं, और यह भी ठीक नहीं कि तृष्णा अपने आप में दुःख है। जब हमारी कामना पूरी नहीं होती, तो हम दुखी होते हैं। हमारी सारी कामनाएँ पूरी नहीं होती, परन्तु सारी असफल भी तो नहीं होती। बीमारी दुःखद होती है, परन्तु उसका इलाज हो सके तो रोगी को डारस बंध जाता है। बुद्ध ने दुख की निवृत्ति को संभव कहा, और अष्टांग मार्ग में इसके इलाज को देखा। नैतिक दृष्टिकोण से, जो बुद्ध का प्रमुख दृष्टिकोण था, अष्टांग मार्ग बुद्ध की शिक्षा का केन्द्र है। अब हम इसकी ओर देखें।

५ अष्टांग आर्य मार्ग

अन्तिम लक्ष्य प्राप्त करने के लिए जिस अनुशासन में से गुजरना होता है, उसके आठ निम्न अंग हैं —

(१) शुभ (ठीक) विचार,

शुभ (ठीक) विचार से सत्य ज्ञान अभिप्रेत है। इसके अन्तर्गत चार सत्यों का ज्ञान आता है—दुख विद्यमान है, दुख तृष्णा से उत्पन्न होता है, दुख से छूटना संभव है, इस मोक्ष का उपाय मध्यमार्ग या अष्टांग मार्ग पर चलना है।

(२) शुभ (ठीक) उद्देश्य या लक्ष्य,

त्याग, अद्वेष, अहिंसा—यह ठीक लक्ष्य है।

(३) शुभ (ठीक) वचन,

शुभ वचन में निम्न सम्मिलित हैं—

असत्य न कहना, चुगली न खाना, गाली न देना, व्यर्थ वक्ताव न करना।

(४) शुभ (ठीक) कर्म,

इसमें 'पंचशील' आते हैं। जो सूचियाँ दी जाती हैं, उन सब में अहिंसा, दूसरे का माल विना आज्ञा के न लेना, व्यभिचार से वचना मिलते हैं। कई सूचियों में इन तीनों का ही जिक्र है। चौथा शील झूठ न बोलना है, और पाँचवाँ मादक द्रव्यों का प्रयोग न करना है।

(५) शुभ जीविका,

जीवन के निर्वाह के लिए कुछ करना ही होता है। अपनी कमाई को शुद्ध कमाई बनाना शुभ जीविका है।

(६) शुभ प्रयत्न,

शुभ प्रयत्न में वह यत्न आता है, जो अपने आप को सयम में रखने के लिए आवश्यक होता है। पाप में प्रवृत्ति करानेवाली स्थितियों के उदय को रोकना चाहिये, जो ऐसी स्थितियाँ प्रकट हो चुकी हैं, उन्हें त्यागना चाहिये। अच्छी स्थितियों को जिनका उदय नहीं हुआ, पैदा करने का यत्न करना चाहिये, और जो पैदा हो चुकी हैं, उन्हें स्थिर और बलवान बनाने का यत्न करना चाहिये।

(७) शुभ ध्यान,

शरीर को अस्थिर मिश्रण समझना चाहिये, और लोभ और निराशा से बचकर उत्तम और सयमी रहना चाहिये। इसी दृष्टि से ज्ञान, वेदना, क्रिया और सामान्य चेतना को भी देखना चाहिये, क्योंकि यह सब भी अस्थिर हैं।

(८) शुभ समाधि,

समाधि में चार मजिलें हैं। आरम्भ में भोग कामनाओं और अशुभ स्थितियों से विमुक्त होकर साधक किसी वस्तु को धारणा और ध्यान का विषय बनाता है। इसके बाद धारणा और ध्यान से परे होकर वह शान्त चित्त होता है और सकल्प-शक्ति को सवल बनाता है। इस अवस्था में वह उत्साह और सुख से भरपूर होता है। तीसरी मजिल में, उत्साह क्षीण हो जाता है, उदासीनता और सयम के साथ सुख का अनुभव बना रहता है। अन्तिम अवस्था में दुःख-सुख का अनुभव मिट जाता है, और पूर्ण सतुलन प्राप्त हो जाता है।

६ अष्टाग मार्ग और अष्टाग योग

सन्यास लेने पर गौतम बुद्ध ने सब से पहले आलार कालाम से योग की शिक्षा-दीक्षा ली थी। बोध प्राप्ति पर उसे पहला ख्याल यही आया कि वह आलार कालाम से मिले और उसे अपने बोध की वास्तवता बताये। यदि यह भेंट हो जाती, तो संभव है इसका परिणाम बहुत महत्वपूर्ण होता। बुद्ध के मार्ग में आठ अंग हैं, योग के भी आठ अंग हैं।

आत्म-उन्नति की दोनों योजनाओं को एक साथ रखकर उनकी तुलना की चेष्टा करना स्वाभाविक ही है।

बुद्ध का अष्टाग मार्ग

योग के आठ अंग

१ ठीक विचार

१ यम

२ ठीक लक्ष्य

अहिंसा,

- | | |
|----------------------------------|--------------------------------------|
| ३ ठीक वचन | सत्य, |
| झूठ न बोलना, | अस्तेय (चोरी न करना), |
| चुगली न खाना, | ग्रहचर्य, |
| गाली न देना, | अपरिग्रह (लालच न करना) । |
| व्यर्थ वकवाद न करना । | २ नियम |
| ४ ठीक कर्म (पचशील) | शौच, |
| अहिंसा, | सतोष, |
| दूसरे का माल उसकी आज्ञा | तप, |
| के बिना न लेना, | स्वाध्याय, |
| व्यभिचार न करना, | ईश्वर प्रणिधान । |
| झूठ न बोलना, | ३ आसन |
| मादक द्रव्यों का प्रयोग न करना । | ४ प्राणायाम |
| ५ ठीक जीविका | ५ प्रत्याहार (विषयो से सवन्ध) तोड़ना |
| ६ ठीक प्रयत्न | ६ धारणा |
| ७ ध्यान | ७ ध्यान |
| ८ समाधि | ८ समाधि |

बुद्ध की सूची में पहले पाँच अंग नीति से सबन्ध रखते हैं, अन्तिम तीन अंग योगाभ्यास की क्रिया हैं। योग के अंगों में पहले दो नीति से सबन्ध रखते हैं, अगले तीन अभ्यास का आरम्भ हैं, और अन्त के तीन अंग अभ्यास क्रिया हैं। जहाँ तक तीन अभ्यास अंगों का सबन्ध है, वे दोनों सूचियों में एक ही हैं, अन्तिम दो अंगों के लिए तो एक ही शब्दों का प्रयोग हुआ है। छठा अंग भी दोनों में एक ही है—ठीक प्रयत्न और धारणा दोनों का उद्देश्य चित्त को एक बिन्दु पर टिकाना है। इसका अर्थ यह है कि योगाभ्यास क्रिया के सबन्ध में बुद्ध ने योगविधि को पूर्णतया अपनाया।

अब नैतिक अंगों की ओर देखें।

नीति में 'कर्त्तव्य' प्रबल प्रत्यय है। मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है। उसके जीवन में वैयक्तिक और सामाजिक अंगों को अलग करना समभव नहीं, तो भी चिन्तन के लिए इन्हें अलग-अलग देख सकते हैं। मानव के कर्त्तव्यों में कुछ ऐसे हैं, जिनका सबन्ध अधिकतर उनके अपने जीवन से होता है, कुछ ऐसे होते हैं, जिनका सबन्ध दूसरों के जीवन से अधिक होता है। जो पुरुष ऐसे द्वीप पर जा पड़ा है, जहाँ और कोई मनुष्य नहीं, उनके लिए सत्य बोलने, चोरी न करने आदि कर्मों का प्रश्न ही नहीं उठता, क्योंकि इस आपत्ति ने उनके जीवन को असामाजिक बना दिया है। योग

की सूची में सामाजिक और वैयक्तिक कर्तव्यों को यम और नियम का नाम दिया है, और यह बात महत्त्व की है कि प्रथम स्थान यमों को दिया है। बुद्ध की सूची में केन्द्रीय स्थान शुभ आचरण या पचशील का है। बुद्ध ने अपनी व्यवस्था भिक्षुओं के लिए तैयार की। साधुओं का जीवन प्रायः लोकसवन्धी जीवन होता है। घरबार को वह छोड़ चुके हैं, सवन्धियों से उनका सवन्ध टूट चुका है। अपना कुछ है ही नहीं, तो वैयक्तिक जीवन का सकोच अनिवार्य है। संभवतः इसी स्थान से बुद्ध ने कर्तव्यों की वास्तव विचार करते हुए, लोकसवन्धी जीवन को ही ध्यान में रखा। अब यमों और पचशील को एक साथ देखें।

दोनों सूचियाँ अहिंसा को प्रथम स्थान देती हैं। सामाजिक जीवन की नींव ही इस नियम पर है कि व्यक्ति 'जियो और जीने दो' को आचरण की नींव बनाने के लिए तैयार हो। दूसरों की सहायता करना अच्छा है, परन्तु संभव है कि विशेष स्थिति में न मुझ में सहायता देने की क्षमता है, न दूसरों को ऐसी सहायता की आवश्यकता है। ऐसी स्थिति तो कोई हो ही नहीं सकती, जिसमें मुझे दूसरों को हानि पहुँचाने का अधिकार हो। अहिंसा के साथ सत्य भाषण और ब्रह्मचर्य भी दोनों सूचियों में दिये गये हैं। योग की सूची में, तीसरा यम चोरी न करना है, बुद्ध की सूची में इसके लिए नर्म शब्दों का प्रयोग हुआ है। 'दूसरों का माल उनकी आज्ञा के बिना न लो।' साधुओं को कहना कि वे चोरी न करें, अनुचित भाषा का प्रयोग है। इस तरह पाँच यमों में चार यम और पचशीलों में चार शील विलकुल एक ही हैं। पाँचवाँ यम 'अपरिग्रह' है। परिग्रह का अर्थ चारों ओर से समेटना है, अपरिग्रह ऐसे झुकाव से वचना है। गृहस्थों के आचरण में परिग्रह से बचे रहना एक बहुमूल्य अंश है। चोरी में एक मनुष्य किसी अन्य मनुष्य के माल को अपना बनाता है, परिग्रह में यह आक्रमण किसी विशेष व्यक्ति पर नहीं होता। साधुओं के लिए परिग्रह का अवकाश ही नहीं होता, इसलिए बुद्ध के शीलों में इसका जिक्र नहीं। इसके स्थान में बुद्ध ने मादक द्रव्यों से बचे रहने का आदेश दिया। संभव है, उस समय भी आजकल की तरह साधुओं में गाजा, चरस आदि का प्रयोग प्रचलित रहा हो।

बुद्ध ने अपने 'मार्ग' की वास्तव कहा कि यह 'सनातन मार्ग' है, जिस पर पहले भी ज्ञानी पुरुष चलते रहे हैं।

७ बुद्ध और योग-विभूतियाँ

योग दर्शन के चार पादों में एक पाद उन विभूतियों का विवरण है, जो योगी

को प्राप्त होती हैं। बुद्ध ने भी अपनी विशेष शक्तियों का वर्णन किया है। उनमें से कुछ ये हैं—

(१) वह चाहे तो शरीर के साथ ब्रह्मलोक तक जा सकता है, वह यह भी कर सकता है कि उसका अपना शरीर तो यहाँ रहे और वह जादू से बनाये शरीर के साथ ब्रह्मलोक में जा पहुँचे।

(२) ध्यान-योग से वह अपने शरीर को अति हलका कर सकता है, और रुई के परतों की तरह आकाश में विचर सकता है।

(३) वह एक रूप से अनेक रूप और फिर अनेक रूप से एक रूप बन सकता है।

(४) वह दीवारों और पर्वतों में से इस तरह गुजर सकता है, जैसे साधारण मनुष्य वायु में से गुजरता है।

(५) वह पानी पर चल सकता है और पक्षियों की तरह वायु पर सो सकता है।

(६) वह अपनी बाहु को उठाकर सूर्य और चन्द्र को छू सकता है।

(७) वह पूर्व जन्मों की घटनाओं को याद कर सकता है।

(८) वह दूसरों की मानसिक अवस्था जान सकता है, उनके विचारों और भावों को स्पष्ट देख सकता है।

योग दर्शन में योगी की सिद्धियों की एक लंबी सूची दी है। उनमें से कुछ सिद्धियों की ओर हम संकेत कर चुके हैं। बुद्ध ने जिन विभूतियों का दावा किया, वह योग-विभूतियाँ ही हैं। बुद्ध की शिक्षा योग की शिक्षा थी, और वह कहता था कि अभ्यास की सफलता के चिह्न उसमें मौजूद हैं।

८. दार्शनिक सिद्धान्त

बुद्ध की शिक्षा में नीति प्रधान थी, तो भी विशुद्ध दार्शनिक सिद्धान्त की ओर से भी वह उदासीन नहीं रह सकता था।

उसका दार्शनिक सिद्धान्त तीन निम्न धारणाओं में आ जाता है—

(१) ससार में जो कुछ है, अस्थिर है। जो बना है, वह अवश्य टूटेगा।

(२) जीवन दुःख से भरा है, दुःख की निवृत्ति जीवन की समाप्ति के साथ ही हो सकती है।

(३) नित्य आत्मा का कोई अस्तित्व नहीं, चेतना और इसके अंश सब अनित्य हैं।

इन धारणाओं की वास्तविक तर्किक विचार करें।

(१) 'जो बना है, वह अवश्य टूटेगा।'।

यह ठीक है, परन्तु बनने और टूटने का अर्थ क्या है? किसी वस्तु का बनना कुछ अंशों का नया संयोग है, किसी वस्तु का टूटना उसके अंशों का वियोग है। अन्तिम अंश तो न बनते हैं, न टूटते हैं, यदि वे बनें या टूटें, तो वे अन्तिम अंश नहीं, उनकी बनावट में अन्य अंश विद्यमान हैं। दृष्ट जगत् परमाणुओं के संयोग का फल है, और जो कुछ वास्तव में 'परम-अणु' है, वह आप मिश्रित नहीं हो सकता।

'संसार में जो कुछ है, अस्थिर है।'।

यह भी ठीक है, प्रत्येक वस्तु की अवस्था बदलती रहती है। कोई मनुष्य एक नदी में दो बार प्रविष्ट नहीं होता। जब वह दूसरी बार प्रवेश करता है, तो जिस जल में पहले प्रवेश किया था, वह तो कहीं नीचे जा पहुँचा है, और प्रवेश करनेवाला भी इस अवधि में बदल चुका है। प्रवेश करनेवाले को लें। जब हम उसकी अवस्थाओं का चिन्तन करते हैं, तो हमारा ख्याल यह नहीं होता कि क, ख, ग, घ . . असंख्य असंख्य अवस्थाएँ प्रकट होती हैं, हम इन सब अवस्थाओं को सबद्ध समझते हैं। क ख में बदलती है, ख ग में बदलती है। जैसा जर्मनी के दार्शनिक कांट ने कहा, 'कोई स्थायी वस्तु ही बदल सकती है।' हम कोरी अस्थिरता नहीं देखते, परिवर्तन देखते हैं।

(२) दुःख के अस्तित्व से तो इनकार हो नहीं सकता, परन्तु जैसा हम देख चुके हैं, बुद्ध ने जीवन को एक पक्ष से ही देखा। जीवन में दुःख के साथ सुख भी मौजूद है। सुख देर तक टिका नहीं रहता, तो दुःख भी अस्थिर ही होता है।

(३) बुद्ध की दार्शनिक शिक्षा में सब से अधिक व्याकुल करनेवाला अंश आत्मा के सर्वन्ध में है। वह मनुष्य को पाँच स्कन्धों का समूह बताता है। वह स्कन्ध ये हैं—

शरीर, उपलब्ध ज्ञान, भाव, क्रिया और सामान्य चेतना।

शरीर दृष्ट पदार्थों में एक है, उपलब्ध, भाव और क्रिया प्रत्येक चेतना-अवस्था के तीन पक्ष हैं, सामान्य चेतना इन पक्षों का आश्रय है। इन पाँचों अंशों की अस्थिरता में कोई सन्देह नहीं, परन्तु यह धारणा कि मनुष्य में इनके अतिरिक्त कुछ नहीं, असंदिग्ध नहीं।

बुद्ध ने प्रमाणों में शब्द प्रमाण को स्वीकार नहीं किया, प्रत्यक्ष और इस पर आधारित अनुमान को माना। उसके लिए प्रत्यक्ष उसका अपना अनुभव था, इसमें उसने

आत्मा को नहीं देखा। अनुभव करनेवाला अनुभव है ही नहीं, अनुभवों में मिल कैसे सकता था ?

बुद्ध का उद्देश्य जन्म-मरण के चक्र से छूटना था। उसने अपने अनेक पूर्व जन्मों का जिक्र किया। शरीर के अश तो मृत्यु होने पर बिखर जाते हैं, आता और जाता कौन है ? चक्र में कौन पड़ा है ? बुद्ध के विचारानुसार, कर्म समाप्त नहीं हो जाता, इसका फल चरित्र के रूप में कायम रहता है, और एक जीवन से दूसरे जीवन में पहुँचता है। अस्थिरता की दुनिया में कर्म-नियम स्थिर है, पुण्य और पाप का फल अवश्य मिलता है। यहाँ फिर वही प्रश्न उठता है—‘कर्म करता कौन है ? और फल कौन भोगता है ?’ बुद्ध के अनुसार, कर्म होता है, और फल भुगतता है। अनुभववाद हमें इसी परिणाम तक पहुँचाता है।

हमें ? हम तो हैं ही नहीं, परिणाम तक पहुँचनेवाला कोई नहीं, केवल ‘परिणाम तक पहुँचना’ है।

९. कारण-कार्य जजीर

कारण-कार्य सवन्व हमारे विवेचन में प्रमुख प्रत्यय होता है। इस प्रत्यय में दो निम्न धारणाएँ सम्मिलित हैं—

(१) प्रत्येक घटना किसी कारण का कार्य होती है।

(२) यदि कोई कारण एक अवसर पर किसी कार्य को उत्पन्न करता है, तो, उन्ही हालात में, वह सदा उस कार्य को उत्पन्न करेगा।

पहली धारणा को ‘कारण-कार्य नियम’, और दूसरी को ‘एकरूपता’ का नियम कहते हैं।

बुद्ध ने दुःख को व्यापक पाया, और इसकी निवृत्ति को अपना लक्ष्य बनाया। इस लक्ष्य की पूर्ति के लिए दुःख के कारण का जानना आवश्यक था। बुद्ध को प्रतीत हुआ कि तृष्णा दुःख का कारण है—व्यक्ति जीवन से चिपटा रहना चाहता है। दुःख और दुःख का कारण बुद्ध के चार आर्य सत्यों में दो पहले सत्य हैं। व्यक्ति जीवन से क्यों चिपटा रहना चाहता है ? बुद्ध ने कहा कि इस तृष्णा का कारण अविद्या है, व्यक्ति भूल में ममज्ञता है कि उसका स्वतन्त्र अस्तित्व है, और इस कल्पित अस्तित्व को बनाये रखने के लिए वेकार यत्न करता रहता है। यदि उसे यह ज्ञान हो जाय कि वह तो सामान्य जीवन का अंश है तो अपने यत्न को आप ही छोड़ देगा। व्यक्तित्व की समाप्ति ही अन्तिम लक्ष्य या निर्वाण है।

इस तरह बुद्ध ने अविद्या को दुःख का कारण देखा। यह वही ख्याल है जिसे सास्य और न्याय लेकर चले थे। बुद्ध ने कारण-कार्य सवन्ध को अविद्या → तृष्णा → दुःख तक सीमित नहीं रखा, अपितु अविद्या और तृष्णा के मध्य में, और तृष्णा और दुःख के मध्य में और कड़ियाँ रखकर एक कारण-कार्य जड़ीर बना दी।

जड़ीर की कड़ियों को 'निदान' कहते हैं। मूल कारण अविद्या से अन्तिम कार्य दुःख तक १२ निदान हैं, इन्हें हम नीचे देते हैं।

- (१) अविद्या
- (२) सखार (प्रवृत्ति)
- (३) विन्नय (बोध)
- (४) नाम-रूप
- (५) छ इन्द्रियाँ (पाँच ज्ञानेन्द्रिया और मन)
- (६) सम्पर्क (विषयो का उपलब्ध ज्ञान)
- (७) वेदना (अनुभूति)
- (८) तृष्णा
- (९) उपादान (ग्रहण, प्राप्ति, पकडना)
- (१०) भव (प्रकट होना)
- (११) जन्म
- (१२) दुःख (जरा, रोग, मृत्यु)

भारत में कारण-कार्य नियम नैतिक क्षेत्र में भी स्वीकार किया गया है। यही बुद्ध का भी मत था। जो कुछ व्यक्ति करता है, उसका फल अवश्य भोगना पड़ता है। कर्म वास्तव में पूरा ही उस समय होता है, जब उसका फल व्यक्त हो जाय। बुद्ध यही कहता था कि बुद्धो का काम मार्ग प्रदर्शन है, मार्ग पर चलना तो पथिक का काम है। इसका अर्थ यह है कि कोई मनुष्य किसी दूसरे को न क्षमा दे सकता है, न क्षमा दिला सकता है।

जैसा हम आगे देखेंगे, इस धारणा के सवन्ध में पीछे बौद्धों में मतभेद हो गया।

१०. निर्वाण

निर्वाण जीवन-रूपी ज्वाला का बुझना है। यह ज्वाला देहान्त के साथ बुझ नहीं जाती, मृत्यु के बाद फिर जन्म होता है और यह क्रम जारी रहता है। इसकी

समाप्ति ज्ञान से होती है। ज्ञान चार सत्यो का साक्षात् करना है, और इसके लिए अष्टांग आर्य्य मार्ग पर चलना आवश्यक है।

निर्वाण में मुक्त पुरुष की अवस्था क्या होती है ? बुद्ध की शिक्षा में निषेधात्मक शब्दों का प्रयोग अधिक होता था। पचशील को ही देखें—हिंसा न करो, झूठ न बोलो, चोरी न करो, व्यभिचार न करो, मादक द्रव्यों का प्रयोग न करो। निर्वाण के सवन्ध में तो हम ऐसे शब्दों की आशा करते ही हैं। सावत्थी के पास एक बार बुद्ध ने भिक्षुओं को कहा—‘भिक्षुओ। वहाँ पृथिवी, जल, वायु, तेज, अनन्त आकाश नहीं, न वहाँ अनन्त चेतना है, न शून्य है, न प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष का लोक है। वहाँ न लोक है, न परलोक है, न सूर्य है, न चन्द्र है। भिक्षुओ ! उस अवस्था को मैं आना, जाना, खड़ा होना, गिरना, उठना नहीं कहता, न उसमें स्थिरता है, न चलता है, न कोई उसका आधार है। वह अवस्था दुख का अन्त है।’

११. भिक्षुसघ

जो पाँच साधु गौतम से, उसकी तपस्या के दिनों में, अलग हो गये थे, वह काशी में ‘बुद्ध’ का पहला उपदेश सुनकर उसके शिष्य बने। उसके बाद बुद्ध ने अन्य साधुओं को भी अपने सघ में शामिल करने का यत्न जारी रखा। जब कोई पुरुष भिक्षुमंडल में लिया जाता था, तो उसे तीन शपथें लेनी होती थी—

(१) मैं बुद्ध की शरण में जाता हूँ।

(२) मैं धर्म की शरण में जाता हूँ।

(३) मैं सघ की शरण में जाता हूँ।

वास्तव में बुद्ध के जीवन काल में पहली प्रतिज्ञा ही महत्त्व की प्रतिज्ञा थी। बुद्ध ने शब्द प्रमाण को स्वीकार नहीं किया था, इसलिए धर्म वही था, जिसे वह धर्म कहता था। उसके जीवन में सघ में सभी भिक्षुओं की स्थिति एक सी थी, सब के लिए बुद्ध का वचन अन्तिम प्रमाण था। बुद्ध ने सघ का नेतृत्व अपने शरीरान्त तक किया। सघ में दो भिक्षु, जो बुद्ध के निकट सवन्धी भी थे, विशेष महत्त्व रखते थे—आनन्द और देवदत्त। आनन्द बुद्ध का अनन्य भक्त था, वास्तव में वह बुद्ध का निजी साथी-मेवक था, जो छाया की तरह उसके साथ रहता था। देवदत्त, जो श्रद्धा थी, वह बुद्ध-भक्ति न थी, धर्म-भक्ति थी। बुद्ध वृद्ध हुआ, तो देवदत्त ने सुझाव दिया कि वह सघ का नेतृत्व छोड़ दे, और इसे देवदत्त को सौंप दे। बुद्ध ने कहा—‘मैं यह काम छोड़ने के लिये तैयार नहीं, और छोड़ूँ भी, तो तुम्हें तो कदापि नहीं दूँगा।’

देवदत्त बुद्ध से अलग हो गया, और उसने अपना सघ बनाया। यह कुछ समय चला, फिर समाप्त हो गया।

सघ के सबन्ध में एक कठिन स्थिति पैदा हो गयी, जब महाप्रज्ञावती ने, जो बुद्ध की सौतेली माता थी और जिसने सिद्धार्थ को दूध पिलाया था, पति के देहान्त पर पीले वस्त्रों में बुद्ध के पास पहुँची, और सघ में प्रविष्ट होना चाहा। बुद्ध स्त्रियों को सघ में लेने के विरुद्ध था, परन्तु आनन्द के आग्रह करने पर राजी हो गया और उनके लिए बहुत कड़े नियम बनाये। कहते हैं, इस पग के उठाते समय बुद्ध ने कहा कि इस परिवर्तन के कारण बुद्धमत का जीवनकाल १००० वर्ष के स्थान में ५०० वर्ष रह जायगा।

बुद्ध भिक्षुओं को स्त्रियों से दूर ही रखना चाहता था। उसकी मृत्यु से कुछ पहले, आनन्द ने उससे पूछा—

‘भगवन! स्त्रियों के सबन्ध में हम कैसा व्यवहार करें?’

बुद्ध ने कहा—‘उनसे दूर रहो।’

आनन्द ने कहा—‘यदि कभी निकट हो जायें, तो क्या करें?’

बुद्ध ने कहा—‘उनसे बातचीत न करो।’

आनन्द ने फिर पूछा—‘यदि इस स्थिति में पहले स्त्री कुछ कहना आरम्भ कर दे?’

बुद्ध ने कहा—‘सावधान रहो।’

बुद्ध की मृत्यु ८० वर्ष में हुई। उस समय सघ में ५०० भिक्षु शामिल हो चुके थे। अन्तिम शब्द जो बुद्ध ने अपने शिष्यों से कहे, ये थे—

‘भिक्षुओं! मैं तुम्हें फिर याद कराता हूँ कि सारे मिश्रित पदार्थ टूटते हैं। सावधान रहो।’

१२ हीनयान और महायान

बुद्ध ने अपने जीवन में कुछ लिखा न था। उसकी मृत्यु के बाद एक सभा में उसके उपदेश तीन भागों में लिखे गये। पीछे इनमें परिवर्तन भी होता रहा। समय बीतने पर मन्तव्य के सबन्ध में मतभेद प्रकट हो गये, और बुद्ध के अनुयायी दो शाखाओं में बँट गये। नयी शाखा ने अपने आपको ‘महायान’ और पुराने विचार के लोगो को ‘हीनयान’ का नाम दिया। महायान बड़ा यान है, हीनयान छोटा यान है। पुराने विचार के लोग अपने मत को ‘थेरवाद’ (पूर्वजों का मत) कहते हैं।

महायान के अनुयायियों ने अपने सिद्धान्त की वास्तव दावा किया कि वह बड़ा

बौद्ध दर्शन की चार शाखाएँ ये हैं—

- (१) वैभाषिक
- (२) सौत्रान्तिक
- (३) योगाचार
- (४) माध्यमिक

पहली दो शाखाएँ हीनवाद की और दूसरी दो महायान की उपशाखाएँ हैं। इन सब के सामने प्रश्न यह था कि स्पष्ट ज्ञान का विषय क्या है ?

वैभाषिक मत

वैभाषिक विचार के अनुसार, प्रत्यक्ष ज्ञाता और अर्थ (ज्ञान-विषय) के स्पष्ट सम्पर्क का परिणाम होता है। वे ज्ञाता (मन) और ज्ञेय (जगत्) दोनों की सत्ता को मानते थे। अस्थिरता प्रकटनों में पायी जाती है, यह प्रकटन किसी स्थिर आल-वन के आश्रय ही रह सकते हैं। प्रत्येक प्रकटन व्यक्त होता है, कुछ समय के लिए स्थिर रहता है, क्षय होता है, और विनष्ट हो जाता है। प्रकटनों का आलवन कायम रहता है। सारे बाह्य पदार्थ परमाणुओं के संयोग का परिणाम हैं, स्वयं परमाणु मिश्रित नहीं। वैभाषिक पृथिवी, जल, तेज, वायु—चार प्रकार के परमाणुओं को स्वीकार करते थे, आकाश को नहीं मानते थे।

वैभाषिक इतना ही नहीं मानते थे कि बाह्य जगत् विद्यमान है, वे यह भी मानते थे कि ज्ञाता को उसका स्पष्ट ज्ञान होता है।

सौत्रान्तिक मत

सौत्रान्तिक विचार के अनुसार बाह्य पदार्थों का अस्तित्व प्रत्यक्ष का नहीं, अपितु अनुमान का विषय है। उपलब्ध ज्ञान के लिए आलवन की आवश्यकता होती है, और हम बाह्य पदार्थों को ऐसा आलवन स्वीकार करते हैं। स्वयं ज्ञाता यह आलवन नहीं, क्योंकि उसके उपलब्ध उसकी इच्छा पर निर्भर नहीं, ये उस पर ठूँसे जाते हैं। ज्ञान का विषय चेतना के बाहर है।

अन्य बौद्धों की तरह, वैभाषिक भी अस्थिरता को मानते थे। यदि वास्तव में बाहर अस्थिरता ही है तो मुझे स्थिरता का मास कैसे होता है ? मुझे तो ऐसा प्रतीत होता है कि जिस कुर्मी को मैं सामने पड़ा देखता हूँ, वही घटो से मेरी दृष्टि में है। सौत्रान्तिक उत्तर देता है कि कुर्मी तो प्रतिक्षण बदलती रही है, परन्तु जो उपलब्ध मुझे प्राप्त होते हैं, वे एक दूसरे के बाद इतने वेग से प्राप्त होते हैं कि मुझे उनके पहले पीछे

आने का बोध ही नहीं होता। मैं इन उपलब्धों के अन्तर को न देखने के कारण, कुर्सी को स्थिर वस्तु समझता हूँ। सुई कागज की १० तहों को एक साथ नहीं बीघती, परन्तु छेदन में समय इतना थोड़ा लगता है कि मुझे सब तहों के एक साथ बिघने का आभास होता है।

योगाचार मत

महायान की दोनों उपशाखाएँ विज्ञानवाद को मानती हैं। योगाचार सौत्रान्तिक विचार से अगला पग ही है। यदि बाह्य पदार्थों से ज्ञाता का स्पष्ट सम्पर्क नहीं होता और ज्ञाता अपने उपलब्धों से उनका अनुमान करता है, तो हम निश्चय से कैसे कह सकते हैं कि उपलब्ध पदार्थों को उनके वास्तविक रूप में दिखाते हैं? ज्ञाता और उसके बोधों तक ही सारी सत्ता सीमित है, चेतना किसी विषय पर आलवित नहीं। योगाचार ने ज्ञाता के अस्तित्व को स्वीकार किया, परन्तु ज्ञेय में ज्ञाता के बोधों के अतिरिक्त कुछ नहीं देखा। उनके विचार में सारी सत्ता मानवी है।

माध्यमिक मत

माध्यमिक सम्प्रदाय ने ज्ञाता के अस्तित्व को मानना भी आवश्यक नहीं समझा। उनके अनुसार सारी सत्ता बोधों की है और बोध प्रकटन है। द्रव्य का कोई अस्तित्व नहीं। बुद्ध ने अपने सिद्धान्त को मध्यमार्ग का नाम दिया था। माध्यमिकों ने इसके अनुसरण में कहा कि किसी धारणा को सत्य या असत्य कहना इधर या उधर की सीमा तक जाना है, मध्यमार्ग यह है कि हम किसी धारणा को न सत्य कहें, न असत्य कहें।

माध्यमिक सिद्धान्त शून्यवाद के नाम से प्रसिद्ध है। 'शून्य' कई अर्थों में लिया गया है—खाली स्थान, आकाश, अभाव, निराकार आदि। इसे खाली स्थान के अर्थ में लें, तो जगत् में जो कुछ भी दिखाई देता है, उसकी वास्तविक सत्ता नहीं। यह निर्णय कौन करता है? निर्णय के यथार्थ अर्थ होने का प्रश्न एक ओर रहने दें, तो भी निर्णय करनेवाले की वास्तविकता तो प्रश्न उठता ही है—उसका अस्तित्व है या नहीं? विशुद्ध शून्यवाद पूछनेवाले और उत्तर देनेवाले दोनों के अस्तित्व को अस्वीकार करता है।

शून्यवाद के अनुसार किसी धारणा के सत्य असत्य होने की वास्तविकता हम निश्चय से कह नहीं सकते। स्वयं बुद्ध ने कई प्रश्नों का उत्तर देने से इनकार किया, क्योंकि उसे उन प्रश्नों में उलझने का कोई लाभ नहीं दिखाई देता था। शून्यवाद इससे बहूत आग जाता है।

‘विवेक विलास’ में बौद्ध शाखाओं के मत को तीन श्लोको में बयान किया गया है, इनके साथ हम अपना विवरण बन्द करते हैं।

‘बौद्ध प्रत्यक्ष और अनुमान को ही प्रमाण मानते हैं, वैभाषिक आदि इनके चार सम्प्रदाय हैं।’

‘इनमें वैभाषिक ज्ञान के अर्थ (विषय) को विद्यमान मानते हैं, सौत्रान्तिक के अनुसार प्रत्यक्ष में बाह्य पदार्थ का ज्ञान नहीं होता।’

‘योगाचार आकार सहित बुद्धि को मानता है, माध्यमिक अपने में केवल ज्ञान-मात्र को मानता है।’

भगवद्गीता

१. भगवद्गीता की स्थिति

भगवद्गीता की स्थिति विशेष स्थिति है। दर्शनो में इसकी गिनती हो नहीं सकती। यह एक काव्य है। काव्य भाव को सवोधित करता है, इसका उद्देश्य पढ़ने या सुननेवाले को प्रभावित करना होता है। दर्शन बुद्धि को सवोधित करता है, वह जो कुछ कहता है, उसे प्रमाणित करना चाहता है। दर्शन में विश्लेषण प्रमुख है, कविता समग्र को एक चमक में देखती है।

गीता के दूसरे अध्याय में कृष्ण को इस बात की आवश्यकता प्रतीत होती है कि वह युक्तियों के प्रयोग से अर्जुन को निश्चय कराये, पीछे तो वह अपना मत बयान करता जाता है, और अर्जुन सुनता जाता है।

इस पर भी भगवद्गीता भारतीय दर्शन में महत्त्व का स्थान रखती है। इसमें जीवन का तत्त्व-अन्वेषण (फल्सफा) ऐसे सुन्दर रूप में प्रस्तुत किया गया है कि उसकी मिसाल कहीं और कम ही मिलती है। यह अन्वेषण गीता का केन्द्र है, परन्तु केन्द्र की तरह अल्प अंश भी है। गीता में अनेक अन्य विषयों पर भी कहा है, और उनमें बहुत से विषयों का सवन्व दार्शनिक विवेचन से है। कुछ लोग गीता को उपनिषदों का सार कहते हैं। उनके कथनानुसार उपनिषदें गौर्ण हैं, कृष्ण ग्वाला हैं, जिसने गौओं का दूध दुहकर अर्जुन को पिला दिया। जो लोग दार्शनिक दृष्टिकोण को अपनाते हैं, उनमें कुछ कहते हैं कि भगवद्गीता में लेखक ने सांख्य और वेदान्त सिद्धान्तों का मेल करने का यत्न किया है, यद्यपि वह इस यत्न में सफल नहीं हो सका। कुछ आलोचकों के अनुसार, पुस्तक पहले एक का समर्थन करती थी, पीछे इसे अधिक प्रिय बनाने के लिए इस पर दूसरे सिद्धान्त की कलम बाबी गयी। इस विचार के लोगों में, कुछ सांख्य को और कुछ वेदान्त को गीता का मूल सिद्धान्त समझते हैं।

खुले मन से गीता का पाठ करें तो प्रतीत होता है कि यह सब विचार गीता के किमी एक अंश या पक्ष को अनुचित महत्त्व देते हैं।

गीता उपनिषदों के रंग में रंगी है, परन्तु इसके लेखक के सामने वह विशाल भवन भी था जिसे दर्शनकारों ने उपनिषदों की नींव पर खड़ा किया था। इतना ही

नहीं, गीता में बौद्ध सिद्धान्त का प्रभाव भी दिखाई देता है। जैसा पहले कह चुके हैं, दर्शनो पर अनेक भाष्य और उप-भाष्य लिखे गये, परन्तु इन भाष्यों में, हर एक, जैसा होना ही चाहिये था, किसी एक शाखा के सिद्धान्त का व्याख्यान था। भगवद्-गीता के लेखक ने उपनिषदों और दर्शन की शाखाओं में जो कुछ विशेष महत्त्व का समझा, उसे ले लिया, और ऐसी सामग्री को, कही परिवर्तन के बिना और कही कुछ परिवर्तन के साथ एक साथ रख दिया। जो लोग आजकल उपनिषदों और दर्शनो को पढ़ते हैं, और भारत की सभ्यता पर कहते या लिखते हैं, वे भी यही करते हैं।

वर्तमान पुस्तक में भगवद्गीता को स्थान देने के दो प्रमुख कारण हैं —

(१) गीता जीवन का एक मनोहर तत्त्व-ज्ञान प्रस्तुत करती है,

(२) गीता, एक तरह से, उपनिषदों और दर्शनो पर चलती हुई टीका है।

वर्तमान अध्याय में हम इन दोनों पक्षों में गीता का सरसरी दृष्टि से अध्ययन करेंगे।

२. जीवन का तत्त्व-अन्वेषण

१. जीवन का सर्वश्रेष्ठ प्रेरक-तत्त्व

हमारा जीवन शून्य में व्यतीत नहीं होता। हम एक विस्तृत और असरल वातावरण में रहते हैं। यह वातावरण हमारी ओर उदासीन नहीं, यह हम पर निरन्तर एक या दूसरे प्रकार की क्रिया करता है। इस क्रिया की प्रतिक्रिया हमारे लिए अनिवार्य होती है। यह क्रिया-प्रतिक्रिया जीवन का चिह्न है। पशु-पक्षी भी इसी तरह जीवन को कायम रख सकते हैं। उन्हें एक सुविधा है — उनकी प्रकृति उनके मार्ग को निश्चित करती है। चूहे को देखने पर विल्ली की प्रतिक्रिया एक प्रकार की होती है, गौ की दूसरे प्रकार की होती है। मनुष्यों की प्रकृति में बुद्धि का अंश होता है, और यह अंश स्थिति को बदल देता है। मनुष्य एक निश्चित मार्ग पर चलने पर बाधित नहीं होते, वे एक से अधिक सभावनाओं में से चुनाव कर सकते हैं। यह योग्यता उनके लिए एक जटिल समस्या खड़ी कर देती है — जहाँ कई सभावनाएँ हैं, उनमें चुनाव कैसे करें? यह नीति का प्रश्न है, जीवन का तत्त्व-अन्वेषण इस प्रश्न का उत्तर देने का यत्न करता है।

भगवद्गीता के १८ अध्याय है। पुस्तक लगभग तीन वरावर के भागों में बटी है, और पहला भाग प्रायः नैतिक समस्या का समाधान है। पहले अध्याय में अर्जुन

अपनी कठिनाई को वयान करता है, दूसरे अध्याय में, जो सारी पुस्तक में विशेष महत्त्व रखता है, कृष्ण उसे अपना मत बताता है।

कौरवों और पांडवों में युद्ध आरम्भ होने को था, दोनों ओर की सेनाएँ कुरुक्षेत्र के मैदान में मौजूद थीं। कृष्ण ने अर्जुन के रथ को दोनों सेनाओं के मध्य में ला खड़ा किया। दोनों ओर से शत्रु, नगाड़े और अन्य वाजे वजे। ठीक उस समय अर्जुन के मन में सन्देह हुआ कि युद्ध करना उचित भी है या नहीं। अर्जुन क्षत्रिय था, उसका काम ही लड़ना था। उसके सन्देह का कारण विद्यमान स्थिति की विशिष्टता थी। युद्ध में दो दल एक दूसरे के शत्रु होते हैं, और एक दूसरे को समाप्त करना चाहते हैं। कुरुक्षेत्र में निकट सवन्धी एक दूसरे के मुकाबिले खड़े थे। कुल-धर्म की मांग यह थी कि वे एक दूसरे का रक्त न बहायें, इसके विरुद्ध धर्म की मांग यह थी कि इसकी प्रतिष्ठा बनी रहे। गीता के लेखक ने पुस्तक के पहले शब्द में ही कुरुक्षेत्र को 'धर्मक्षेत्र' कह दिया है। रक्त सवन्ध एक ओर खींचता था, धर्म (कर्त्तव्य) दूसरी ओर खींचता था। अर्जुन निश्चय नहीं कर सकता था कि इन दोनों मार्गों में किसके सामने झुके।

नैतिक दृष्टिकोण से, जो रीति समस्या प्रस्तुत करने की अपनायी गयी है, वह महत्त्वपूर्ण है। नीति में चुनाव का प्रत्यय अनिवार्य है। चुनाव के लिए आवश्यक है कि एक से अधिक सभावनाएँ एक साथ अपनी विकल्पित मार्गों पेश करें। जब एक ही मांग हो, तो स्थिति सरल होती है। बालक से कहा जाता है कि माता-पिता की आज्ञा माने। वह इस आदेश को स्वीकार करता है और इस पर आचरण करता है। एक अवसर पर माता एक आदेश देती है, और पिता इसके विपरीत दूसरा आदेश देता है। यह स्थिति बालक के लिए एक समस्या खड़ी कर देती है। यही अवस्था अर्जुन के लिए दोनों सेनाओं के परीक्षण ने पैदा कर दी।

अर्जुन ने अपनी कठिनाई को यो वयान किया—

‘विरोधी सेना में निकट सवन्धी और गुरुजन ही दिखाई देते हैं। इनकी हत्या करके जो कुछ प्राप्त होगा, वह किसी मूल्य का नहीं। इससे तो भीख माग कर निर्वाह कर लेना अच्छा है।

युद्ध में जुए का अंश होता ही है। हम जीतेंगे या हारेंगे, यह तो अनिश्चित है। क्या ऐसी अवस्था में हमें रक्त बहाने के लिए पर्याप्त हेतु है?’

कृष्ण ने अर्जुन की डावाडोल स्थिति देखकर, पहले ही कहा था—

‘अर्जुन! तुम्हें यह अज्ञान क्यों हुआ है? यह न आर्य आचरण है, न स्वर्ग को ले जानेवाला है, और न कीर्ति प्राप्त करा सकता है।’ (२ २)

इस कथन में उस युक्ति-दिशा का संकेत है, जिसे कृष्ण प्रयुक्त करना चाहता था । आगे २८ श्लोको (२ ११-३८) में कृष्ण ने अर्जुन के सन्देह को निर्मूल बताने का यत्न किया है । कृष्ण के कथन का सार यह है—

(१) अर्जुन ! तुम कहते हो कि इतने सबन्धियों की हत्या हो जायगी । तथ्य यह है कि मैं, तुम और अन्य सभी इस जीवन से पहले विद्यमान थे, और इसकी समाप्ति के बाद विद्यमान रहेंगे ।

‘जो पुरुष आत्मा को मारनेवाला समझता है, और जो इसे मरा मानता है, वे दोनों ही जानते नहीं, आत्मा न मारता है, न मारा जाता है ।’ (२ १९)

(२) यदि आत्मा सदा जन्म-मरण के बन्धन में फँसा है, तो भी मृत्यु शोक का कारण नहीं, मरना तो इन सब को है ही, थोड़े समय का आगे पीछे का भेद ही है । (२ २६)

इन दो हेतुओं में कहा है कि युद्ध से हट जाने का निश्चय ‘अनार्य’ निश्चय है ।

(३) तुमने तो युद्ध को जीवन का काम बनाया है । योधा अपने धर्म को पालन करत हुए मरे तो स्वर्ग-द्वार उसके लिए खुले होते हैं ।

‘धर्मयुक्त युद्ध से बढ़कर क्षत्रिय के लिए दूसरा श्रेय नहीं है ।’ (२ ३१-२)

यह हेतु युद्ध से भागने को ‘अस्वर्गमय’ निश्चय बताता है ।

(४) यदि तुम सग्राम नहीं करोगे तो स्वधर्म और कीर्ति दोनों को खोकर पाप को प्राप्त होगे, सब लोग तुम्हारी अपकीर्ति करेंगे, और भले पुरुष के लिए अपकीर्ति मृत्यु से भी बुरी है । और यह कौन मानेगा कि तुम निकट सबन्धियों के प्रेम में युद्ध से परे रहने का निश्चय करते हो ? सभी यही कहेंगे कि भयभीत होकर तुमने यह निश्चय किया है ।

तुम कहते हो कि युद्ध में हार जीत का पता नहीं । इसका तो पता नहीं, परन्तु यह तो पता है कि हारोगे, तो सीधे स्वर्ग को जाओगे, और जीतोगे, तो पृथिवी को भोगोगे । (२ ३१-३७)

इन युक्तियों को देकर कृष्ण ने अर्जुन से कहा—

‘लाभ-अलाभ, जीत-हार को एक समान समझकर, युद्ध के लिए तैयार हो, ऐसा करने से तुम पाप को प्राप्त न होगे ।’ (२ ३८)

कृष्ण की सारी युक्ति का तत्त्व यह है कि जहाँ धर्म (कर्त्तव्य) एक ओर खींचे, और कोई अन्य प्रेरक-तत्त्व दूसरी ओर खींचे, तो प्रत्येक स्थिति में धर्म से प्रेरित होना चाहिये । कर्त्तव्य-पालन की माग अन्य सभी मागों से प्रतिष्ठित है ।

यह विचार गीता की नैतिक शिक्षा में मौलिक प्रत्यय है ।

यह स्वच्छ बुद्धि की मांग है, परन्तु बुद्धि की शक्ति उसके अधिकार के बराबर नहीं होती। जब भाव आगे आ जाता है, तो कई बार शासन इसके हाथ में चला जाता है। कृष्ण ने अर्जुन से कहा कि वह लाभ और हानि को, जीत और हार को समान समझे, और कर्त्तव्य-परायण हो। यह बहुत कठिन काम है। सुख और दुःख वर्तमान में अनुभूत होते हैं, लाभ और जीत में भविष्य के भोग की आशा भी बंधती है। बुद्धि के पथ-प्रदर्शन को स्वीकार करने में प्रमुख बाधा 'सग' (अनुराग) और 'फल' के रूप में प्रस्तुत होती है। गीता में कई बार कहा है कि कर्त्तव्य-पालन में 'सग' और 'फल' की ओर से उदासीन रहना चाहिये, कर्त्तव्य को केवल कर्त्तव्य के भाव से ही करना चाहिये।

नवीन दर्शन में, जर्मनी के दार्शनिक काट का दृष्टिकोण भगवद्गीता का दृष्टिकोण ही है। काट ने कर्त्तव्य को नीति में मौलिक प्रत्यय बनाया, और नैतिक आदेश को 'निरपेक्ष आदेश' का पद दिया—कोई और आदेश इस आदेश के मुकाबिले अधिकार नहीं रखता। काट ने यह भी कहा कि कर्त्तव्य-पालन में भाव और फल की ओर से उदासीन रहना चाहिये।

फल प्रायः भविष्य भाव ही है। बुद्धि और भाव के संग्राम में शक्ति किसी की अधिक हो, अधिकार बुद्धि का ही प्रमुख है।

२. नरक द्वार

जब भाव अति प्रबल हो जाय, और क्षणिक भी न रहे, तो उसे 'विषय' कहते हैं। पाँच 'विषय' प्रसिद्ध हैं—काम, क्रोध, लोभ, मोह, अहंकार। काम, क्रोध और लोभ को गीता में नरक द्वार कहा गया है। इन तीनों की मौजूदगी में बुद्धि अशक्त हो जाती है। सभी गाथाओं में 'काम' को अन्धा बताया गया है। काम के वश में व्यक्ति आगे-पीछे नहीं देखता। जब कामना पूरी नहीं होती, तो क्रोध उत्पन्न होता है। लोभ में बुद्धि अशक्त होकर पीछे नहीं हट जाती, अपितु भाव की दासी बनकर उसके प्रयोजन की सिद्धि में सहायक बनती है। लोभ का तत्त्व यह है कि एक मनुष्य दूसरे के श्रम का फल आप ले लेना चाहता है। चलों घोड़े की टांगें, और सवार गन्तव्य तक पहुँच जाये। घोड़े से काम लेना सुगम है, मनुष्यों की हालत में दोनों ओर से बुद्धि अखाड़े में उतरती है। मानव जाति में लोभ कलह का बड़ा कारण है, इसका क्षेत्र काम और क्रोध के क्षेत्र से अधिक विस्तृत होता है। कई बार तो सारा देश किसी अन्य देश को शोषित करने का यत्न करता है।

पश्चिम में, मध्यकाल के लेखकों में दाँत का स्थान बहुत ऊँचा है। उसने

जगत्-विख्यात 'दैवी नाटक' में स्वर्ग, शोधनलोक, और नरक का मनोहर चित्र खींचा है। दाँते आप इन तीनों स्थानों में पहुँच कर इन्हें देख सका। जब वह 'आनन्द-पर्वत' पर चढ़ने लगा, तो चीते, शेर और भेड़नी ने उसकी गति में बाधा डाली। चीता काम का, शेर हिंसा का, और भेड़नी लोभ की प्रतीक है। इस बयान में दाँते ने इशारा कर दिया है कि आत्म-उन्नति में प्रमुख बाधाएँ क्या हैं। नरक के विवरण में इस ख्याल को विस्तार दिया है। दाँते का नरक एक चोगे के रूप में है, जो नीचे जाते-जाते तग होता जाता है। अभिप्राय यह है कि पतन की अति-अधम अवस्था में इने-गिने पापी ही पहुँचते हैं। दाँते ने नरक के तीन भाग किये हैं, और फिर इनमें हर एक के उपभाग किये हैं। ऊपर के भाग में कामी पुरुषों को रखा है, मध्यभाग हिंसा का स्थान है, सब से निचले भाग में घोखा देनेवालों को रखा है। हिंसा क्रोध का परिणाम होती है, दूसरों को घोखा देने का प्रमुख कारण स्वार्थ होता है। कामी पुरुष की सकल्पशक्ति उस समय के लिए निर्वल होती है, क्रोध में यह बुद्धि के विरुद्ध काम करती है, छल में बुद्धि स्वार्थ (लोभ) की दासी बनती है। दाँते ने छल को पापों में सबसे नीचे रखा है। सम्भव है, उसके मन में यह ख्याल प्रधान हो कि मनुष्यों में सबसे पतित मनुष्य जुडस था, जिसने ३० मुद्रा लेकर अपने गुरु श्री ईसा को पकड़वा दिया। कुछ ही हो, यह मेल बहुत दिलचस्प है कि दाँते ने जिन तीन पापों के लिए नरक को दंडस्थान बनाया है, वे भगवद्गीता के तीन नरकद्वार ही हैं। यह बात और भी दिलचस्प है कि गीता और दाँते ने तीनों पापों को एक ही क्रम में रखा है।

३. पतन का मार्ग

गीता में काम को नरक द्वारों में प्रथम स्थान दिया है। काम शब्द का प्रयोग सकुचित और विस्तृत दोनों अर्थों में होता है। विस्तृत अर्थ में हर प्रकार की कामना इसके अन्तर्गत आ जाती है। काम मानव प्रकृति में एक मौलिक उत्तेजन है। कामना पूरी न हो, तो हम दुखी होते हैं, और यदि वस चले, तो जिस बाधा ने इसे पूरा नहीं होने दिया, उसे मार्ग से हटा देना चाहते हैं। यह चेष्टा तीव्र हो जाय, तो दुख तो परे रह जाता है, क्रोध प्रकट हो जाता है।

काम हमारी प्रकृति का अंश है, परन्तु जो वस्तु हमारी कामना का विषय बनती है, वे सभी आरंभ से निश्चित नहीं होती। जिन वस्तुओं में एक को अनुराग होता है, वे कई अन्य मनुष्यों के लिए कोई आकर्षण नहीं रखती। किसी वस्तु में अनुराग पैदा होने का प्रमुख कारण यह होता है कि उसका ख्याल हमारी चेतना में डेरा लगाने

लगता है। किसी वस्तु का ध्यान करते रहने से उसमें आसक्ति होती है और आसक्ति से काम उत्पन्न होता है।

काम विफल होने पर क्रोध को जन्म देता है। क्रोध में बुद्धि पर पर्दा-मा पड़ जाता है, यह किसी क्रिया या घटना को उसके वास्तविक रूप में नहीं देख सकती। इस अयोग्यता का अर्थ क्या है?

कोई वस्तु जिसे हम देखते हैं, शून्य में नहीं होती। यह अन्य वस्तुओं से घिरी होती है, उन पर प्रभाव डालती है और उनसे प्रभावित होती है। ऐसी क्रिया-प्रतिक्रिया इसके अस्तित्व का तत्त्व है। वस्तुओं की सत्ता क्षणिक नहीं होती, इनका भूत भी होता है। किसी वस्तु की वास्तव सोचते हुए हमें उसके पिछले सवन्धों का ध्यान भी आता है। जब अर्जुन ने अपनी कठिनाई कृष्ण के सम्मुख रखी, तो उसकी बुद्धि स्थिति को उसके विविध पक्षों में देख सकती थी। उसने वस्तुओं के रक्त सवन्ध, गुरुजनों के आत्मिक सवन्ध की वास्तव कहा। यह सब स्मृति का काम था। वह समझता था कि युद्ध में पड़ते ही यह सारी बातें भूल जायगी। क्रोध में व्यक्ति वर्तमान में जीता है, भूत और भविष्य का उसके लिए अभाव ही हो जाता है। इसने पहले की अवस्था बुद्धि के आवृत होने की अवस्था थी, अब बुद्धि विनष्ट ही हो जाती है। ऐसा होने पर पतन की सीमा आ जाती है।

भगवद्गीता में इस पतन-क्रम को यो वयान किया है—‘विषयों का ध्यान करनेवाले मनुष्य में उन विषयों में आसक्ति हो जाती है और आसक्ति से काम उत्पन्न होता है। (काम में रुकावट पड़ने) से क्रोध उत्पन्न होता है।’ ‘क्रोध से सम्मोह (अविवेक) उत्पन्न होता है, और इससे स्मृति काम नहीं करती। स्मृति के वेकार होने पर बुद्धि का नाश होता है, और बुद्धि के विनाश होने से पतन पूर्ण हो जाता है।’

(२ ६२-३)

४. ‘स्वधर्म’ का महत्त्व

यहाँ तक जीवन के तत्त्व-ज्ञान के सवन्ध में गीता ने कहा है—

जीवन के प्रेरक-तत्त्वों में सबसे अधिक अधिकार कर्तव्य या धर्म का है,

कर्तव्य का पालन केवल कर्तव्य के ह्याल से करना चाहिये। ‘भग’ और ‘फल की कामना’ कर्म को नैतिक स्तर से नीचे खींच लाते हैं।

काम, क्रोध और लोभ मनुष्य को मनुष्यत्व से गिरा देते हैं, ये नरक द्वार हैं।

यह धारणाएँ हमें उचित दृष्टिकोण की वास्तव बताती हैं। परन्तु स्थूल जीवन

मे हम ऐसे सूक्ष्म नियमों से सतुष्ट नहीं होते। यह ठीक है कि धर्म का आदेश निर-पेक्ष आदेश है, परन्तु किसी व्यक्ति का कर्त्तव्य निश्चित कैसे होता है? नीति मनुष्यों को एक स्तर पर रखती है परन्तु उनमें भेद भी करती है। कोई मनुष्य ऐसा नहीं जो नैतिक नियम से ऊपर हो, परन्तु नैतिक नियम हर एक की स्थिति को भी देखता है। प्रत्येक के लिए अपने कर्त्तव्य का पालन करना श्रेष्ठ है।

भगवद्गीता में कहा है—

‘अपना धर्म अच्छे प्रकार से पालन किया जाय, तो वह चाहे दूसरे के धर्म से निचले दर्जे का ही हो, उत्तम है। अपना धर्म पालन करते हुए मरना भी कल्याण कारक है, दूसरे का धर्म पालन करना भय देनेवाला है।’ (३ ३५)

यह ‘स्वधर्म’ निश्चित कैसे होता है?

‘सामाजिक जीवन में अपना स्थान चुनने के लिए कुछ लोग शिक्षा-दीक्षा प्राप्त करते हैं, कुछ को हालात कहीं धकेल देते हैं, बहुतेरों के लिए उनका स्थान जन्म से ही नियत होता है। अर्जुन की दृष्टि में धर्म का अर्थ प्रायः कुलधर्म था। अपनी कठिनाई बयान करते हुए उसने कहा कि कुल के नाश होने पर कुलधर्म का नाश होता है, और इससे कुल की स्त्रियाँ दूषित हो जाती हैं। ऐसा होने पर ‘वर्णसंकर’ उत्पन्न होता है और इसके फलस्वरूप, उस कुल के मनुष्यों का ‘अनन्त काल तक नरक में वास होता है।’

कृष्ण के विचार में भी व्यक्ति का धर्म उसके वर्ण से निश्चित होता है। वर्ण-व्यवस्था श्रम-विभाजन को ध्यान में रखकर की जाय तो सभी वर्ण आवश्यक हैं, परन्तु जहाँ यह व्यवस्था जन्म की नींव पर हो, वहाँ ऊँच-नीच का भेद प्रकट हो जाता है। कृष्ण के मन में भी यह भेद मौजूद था। गीता (९ ३२) में कहा है —

‘स्त्री, वैश्य, शूद्र और पापयोनियों में पैदा हुए लोग भी मेरी शरण में आने पर परमगति को प्राप्त होते हैं।’

यहाँ वर्ण को जन्म पर निर्धारित किया है, ब्राह्मण और क्षत्रिय पुरुषों को एक श्रेणी में रखा है और शेष सब को दूसरी श्रेणी में रखा है।

यह एक अजीब योग है कि प्राचीन यूनान में भी इसी प्रकार का भेद किया जाता था। एथन्स में नागरिक के अधिकार व्यवस्था बनानेवालों और व्यवस्था चलाने वालों (ब्राह्मणों और क्षत्रियों) तक सीमित थे, शेष आवादी को जिनमें श्रमी और दास सम्मिलित थे, यह अधिकार प्राप्त न थे। स्त्रियाँ सभी इन अधिकारों से वंचित थीं।

३ भगवद्गीता और उपनिषद्

भगवद्गीता को उपनिषदों का सार कहा जाता है। परन्तु सब उपनिषदों का दृष्टिकोण एक ही नहीं, इसलिए यह नहीं कह सकते कि गीता किसी विशेष उपनिषद् की या किसी उपनिषद् वर्ग की व्याख्या ही है। गीता में किसी उपनिषद् का नाम भी नहीं आता। गीता का आम दृष्टिकोण उपनिषदों का दृष्टिकोण ही है।

पराविद्या और अपराविद्या

उपनिषदों में विद्या को दो भागों में विभक्त किया है—पराविद्या और अपराविद्या। अपराविद्या लौकिक कर्तव्य और कर्मकांड की वास्तविकता है, पराविद्या अन्तिम सत्ता के स्वरूप की वास्तविकता है। उपनिषदों में पराविद्या को अपराविद्या से ऊँचा पद दिया है। अपराविद्या का फल अस्थिर होता है, इसे भोग चुकने के बाद फिर जीवन-मरण का चक्र लगने लगता है। पराविद्या का फल ब्रह्मज्ञान है, जिससे यह बन्धन सदा के लिए टूट जाता है। भगवद्गीता में भी पराविद्या को अपराविद्या से ऊँचा पद दिया है। श्लोक ८ २८ में कहा है—

‘योगी इस रहस्य को जानकर, वेदों के अव्ययन, यज्ञ, तप, दान के पुण्यफल को नि सन्देह पीछे छोड़ जाता है, और सनातन परम पद को प्राप्त कर लेता है।’

ज्ञान और कर्म

इसी के साथ मिला हुआ प्रश्न ज्ञान और कर्म का सापेक्ष मूल्य है। उपनिषदों में ज्ञान को प्रथम स्थान दिया है। भगवद्गीता में भी कहा है कि कोई वस्तु ज्ञान के समान पवित्र करनेवाली नहीं, परन्तु कर्म का तिरस्कार नहीं किया, जैसा कहीं-कहीं उपनिषदों में हुआ है। कुछ लोग कर्मत्याग की प्रशंसा करते हैं, क्योंकि उनके विचार में हर एक कर्म में पाप का कुछ अंश मिला ही होता है। भगवद्गीता के अनुसार कर्म का शुभ-अशुभ होना कर्त्ता के भाव पर निर्भर है। जो कर्म ‘सग’ और ‘फल’ की उपेक्षा में कर्त्तव्य-भाव से किया जाता है, वह वाधता नहीं, निष्काम कर्त्ता की हालत में, कर्म और अकर्म में कोई भेद नहीं होता। निष्काम भाव से कर्म करनेवाले का ज्ञान एक तरह से कर्म को भस्म ही कर देता है।

यह कर्म का वचाव है, परन्तु कहीं-कहीं गीता में निष्काम कर्म को ज्ञान से ऊँचा पद दिया गया है। १२ वें अध्याय में कृष्ण ने अर्जुन को आत्म-सिद्धि के विविध साधनों की वास्तविक उपदेश दिया है। चार श्लोकों (१२ ८-११) में, भक्ति को सर्वोच्च

स्थान दिया है, इससे उतर कर अभ्यास को, अभ्यास से नीचे कर्मों को कृष्ण-अर्पण करने को, और सबसे पीछे कर्मफल-त्याग को रखा है। अगले श्लोक में ही, कर्मफलत्याग को अन्तिम नहीं, अपितु प्रथम स्थान दिया है। १२ १२ में कहा है —

‘अभ्यास से ज्ञान उत्तम है, ज्ञान से ध्यान उत्तम है, ध्यान से कर्मफल त्याग उत्तम है। इस त्याग से तुरन्त शान्ति प्राप्त हो जाती है।’

संभवतः इस श्लोक में ज्ञान से साख्य और ध्यान से पातञ्जल योग अभिप्रेत हैं।

ब्रह्माण्ड विवेचन

उपनिषदों में कहा गया है कि जगत् ‘अक्षर’ से उत्पन्न हुआ है। उत्पादक के लिए ‘अव्यक्त’ शब्द का प्रयोग भी हुआ है। यह भी कहा गया है कि ब्रह्म की शक्ति जो जगत् की उत्पत्ति का कारण है, जगत् को धारण भी करती है, और अन्त में जगत् उन्मी में लय भी हो जाता है। गीता में भी उत्पादक के लिए ‘अक्षर’ और ‘अव्यक्त’ दोनों शब्दों का प्रयोग हुआ है। (८ २१) अव्यक्त को दो प्रकार का वयान किया है—एक वह जो इस दृष्ट जगत् में व्यक्त होता है, दूसरा ‘सनातन अव्यक्त’ इस अव्यक्त से भी परे है, और वह प्रलय काल में नष्ट नहीं होता।

ब्रह्माण्ड की बनावट की वावत गीता ने साख्य विवरण को अपनाया है। इसकी वावत आगे कहेंगे।

ब्रह्म विवेचन

ब्रह्म की वावत जो कुछ उपनिषदों में कहा है, उसे गीता में स्वीकार किया गया है। ब्रह्म की सत्ता ही मूल सत्ता है। ब्रह्माण्ड में जो कुछ हो रहा है, वह उसी की शक्ति से हो रहा है। गीता के मध्य भाग में कृष्ण ने ब्रह्म और अपने आपको अभिन्न बताया है। उपनिषद् में श्वेतकेतु को शिक्षा देते हुए, आरुणि ने कई बार कहा—‘सारे विश्व में मूल सत्ता एक ही है, वह आत्मा है, और श्वेतकेतु! वह तू है।’ कृष्ण ने इस शिक्षा के पहले भाग को पूर्णतया स्वीकार किया, परन्तु अन्तिम भाग को बदल कर कहा—‘और अर्जुन! वह मैं हूँ।’ जो प्रतिष्ठा आरुणि ने श्वेतकेतु को दी थी, वह अर्जुन को नहीं मिली।

ब्रह्म के मन्वन्व में गीता का मत वेदान्त-मिद्धान्त समझा जाता है। इसकी वावत कुछ अधिक आगे कहेंगे।

मानव विवेचन

आत्मा को उपनिषदों में नित्य और अविनाशी तत्त्व कहा है। जैसा पहले देख चुके हैं, छादोग्य उपनिषद् (३ १० ६) में, अगिरस के पुत्र घोर ने देवकी-पुत्र कृष्ण से कहा—‘जब किसी मनुष्य का मृत्युकाल निकट हो तो वह अपने आत्मा को सवोधित करके कहे—तू अखंड है, तू अविनाशी है, तू जीवन का तत्त्व है।’ मृत्युकाल का तो कुछ पता नहीं, घोर का उपदेश सदा याद रखने की बात है। घोर का शिष्य और अर्जुन का शिक्षक एक ही कृष्ण न हो, तो भी मत तो दोनों का एक ही है। गीता के दूसरे अध्याय में कुछ सर्वप्रिय श्लोक आत्मा के अमरत्व का वर्णन करते हैं।

गीता का मौलिक नैतिक सिद्धान्त यह है कि कर्त्तव्य का पालन इसी ख्याल से करना चाहिये कि यह कर्त्तव्य है। उपनिषदों में मुख्य प्राण को सभी देवों में ‘ज्येष्ठ और श्रेष्ठ’ कहा है। वाकी देव (आँख, कान, मन, वाणी) अपनी क्रिया में अपने लिए भोग निकाल लेते हैं, इसीलिए असुर उन्हें पाप से वीध सकते हैं। मुख्य प्राण की क्रिया में स्वार्थ का अंश नहीं, यह जो कुछ करता है, दूसरों के कल्याण के लिए करता है। मुख्य प्राण निष्काम क्रिया का नमूना है। गीता निष्काम कर्म का आदेश देने में यही कहती है—‘मुख्य प्राण को आचरण का आदर्श बनाओ।’

साकार नैतिक जीवन के सवन्ध में, गीता यज्ञ, तप और दान पर विशेष बल देती है। यह तीनों हमें नरक-द्वारों की ओर जाने से रोकते हैं। काम के प्रहार को रोकने का सुगम साधन यह है कि हमारा जीवन तपस्या का जीवन हो। दान का स्रोत करुणा का भाव है, जिस मनुष्य में यह भाव प्रबल हो, वह क्रोध के बश में नहीं होता। लोभी पुरुष दूसरों की सम्पत्ति पर अपना अधिकार करना चाहता है, यज्ञ करने वाला अपनी सम्पत्ति को दूसरों के अर्पण करता है। यज्ञ और दान दोनों में हम अपने स्व से ऊपर उठते और अपने आपको समाज का अंग समझते हैं। दोनों में प्रेरक भावना एक ही है—यज्ञ में यज्ञ करनेवाला नहीं जानता कि वह किसे लाभ पहुँचा रहा है, दान में उसे यह ज्ञान होता है।

छादोग्य उपनिषद् में धर्म के स्कन्धों की निम्न सूची दी है—

अध्ययन, यज्ञ, दान, तप, ब्रह्मचर्य (आचार्य कुल में निवास) यह सूची साधारण नागरिक के लिए है। कृष्ण अर्जुन को उपदेश दे रहा था, उसके लिए अर्जुन की स्थिति को देखना आवश्यक था। अर्जुन का ब्रह्मचर्य काल बीत चुका था और अध्ययन भी गौण हो चुका था।

उपनिषदों में अनेक स्थानों पर कहा गया है कि प्रजापति की दो प्रकार की सन्तान है—देव और असुर। असुर आत्मा को शरीर के रूप में देखने पर तैयार हो जाते

है, देवों के प्रतिनिधि इन्द्र को यह विचार सतुष्ट नहीं करता। असुरों में अपनी शक्ति को दूसरों के खिलाफ बर्तने की चाह होती है, देवों की बड़ी आवश्यकता यह है कि वे समय में रहते हुए अपने उच्च पद पर टिके रहें।

भगवद्गीता में मनुष्यों में देव और असुर भेद को स्वीकार किया है, और दैवी और आसुरी वृत्तियों पर विस्तार से कहा है। १६वाँ अध्याय सारा ही दैवी और आसुरी सपदाओं के लक्षण के अर्पण है।

यो तो गीता उपनिषदों के रंग में रंगी ही है, परन्तु 'कठ उपनिषद्' के साथ इसका विशेष सबन्ध दिखाई देता है। दोनों पुस्तकें एक उपदेश का वर्णन हैं। कठ में यम का उपदेश है जो उसने नचिकेता को दिया, गीता में कृष्ण का उपदेश है जो उसने अर्जुन को दिया। दोनों पुस्तकों में लेखक अपनी ओर से कुछ नहीं कहता।

कृष्ण का प्रमुख काम अर्जुन का सन्देह दूर करना था, उसे यह बताना था कि प्रत्येक स्थिति में कर्तव्य का पालन ही प्रथम माग है। यह उद्देश्य पहले छ अध्यायों में पूरा हो जाता है। शेष दो भाग वेदान्त और सांख्य सिद्धान्त का व्याख्यान हैं, और मौलिक उद्देश्य से असंगत से हैं। कठ उपनिषद् में भी छ वल्लियाँ हैं।

इन बाहरी समानताओं के अतिरिक्त, निम्न बातें ध्यान के योग्य हैं—

(१) कठ उपनिषद् की पहली वल्ली विषय-प्रवेश ही है। नचिकेता यम से आत्मा के अमरत्व की बावत पूछता है। यम उसे इस वर पर आग्रह न करने को कहता है, और इसके स्थान में इस लोक का धनधान्य और यमलोक के भोग स्वीकार कर लेने का परामर्श देता है। जब नचिकेता नहीं मानता, तो यम अपना उपदेश इस वाक्य से आरम्भ करता है—

‘श्रेय एक वस्तु है और प्रेय दूसरी वस्तु है।

बुद्धिमान् श्रेय को चुन लेता है, परन्तु मूर्ख लोभवश प्रेय को अंगीकार करता है।’

गीता में दूसरे अध्याय के आरम्भ में ही अर्जुन कृष्ण से कहता है—

‘जो निश्चय किया हुआ श्रेय है, वह मुझे बताओ।

मैं पृथिवी के ऐश्वर्ययुक्त राज्य को और देवताओं के आधिपत्य को भी अपने शोक का इलाज नहीं समझता।’ (२ ७, ८)

(२) थोड़ा आगे उपनिषद् की तीसरी वल्ली में कहा है—

‘इन्द्रियों में उनके विषय परे हैं, विषयों से मन परे है। मन से बुद्धि परे है और बुद्धि से महान् परे है। महान् से अव्यक्त परे है, अव्यक्त से पुरुष परे है, पुरुष से परे कुछ नहीं। वही अन्तिम हृद है, वही अन्तिम गति है।’ (३ १०, ११)

गीता में भी थोड़ा आगे, तीसरे अध्याय में, कहा है—

‘इन्द्रियो को परे कहते हैं, इन्द्रियो से परे मन है, और मन से परे बुद्धि है। और जो बुद्धि से अत्यन्त परे है, वह आत्मा है।’ (३ ४२)

उपनिषद् में दो श्लोक हैं, गीता में एक श्लोक है। उपनिषद् की सूची में से ‘विषय’, ‘महान्’ और ‘अव्यक्त’ गीता की सूची में विद्यमान नहीं, परन्तु इन्द्रिय, मन, बुद्धि और आत्मा को दोनों सूचियों में एक ही क्रम में रखा है।

(३) आत्मा के अमरत्व की वास्तविकता उपनिषद् की दूसरी बल्ली में १९ वाँ श्लोक यह है—

“यदि मारनेवाला ख्याल करता है—‘मैं मारता हूँ’, और मारा जानेवाला ख्याल करता है—‘मैं मारा गया हूँ’, तो यह दोनों यथार्थ नहीं जानते। यह (जीवात्मा) न मारता है, न मरता है।”

गीता में भी दूसरे अध्याय के १९वें श्लोक में कहा है—

‘जो इस आत्मा को मारनेवाला समझता है, और जो इसे मारा गया मानता है, वे दोनों नहीं जानते। यह आत्मा न मारता है, न मरता है।’

उपनिषद् में इस श्लोक से पहला, और गीता में इससे अगला श्लोक ये हैं—

‘यह चेतन आत्मा न जन्म लेता है, न मरता है, यह किसी अन्य वस्तु से बना नहीं, न कुछ इससे बना। यह अजन्मा और नित्य है, कभी इसका आरम्भ नहीं हुआ और यह सदा कायम रहेगा। शरीर का नाश होने पर भी इसका नाश नहीं होता।’

(कठ—२ १८)

‘यह आत्मा किसी काल में भी न जन्मता है और न मरता है। अथवा यह होकर फिर न होगा, ऐसा भी नहीं है। यह अजन्मा, नित्य, शाश्वत (नित्य) और पुरातन है। शरीर का नाश होने पर इसका नाश नहीं होता।’

(गीता—२ २०)

उपनिषद् के श्लोको और गीता के श्लोको की भाषा में कुछ भेद है, परन्तु समान शब्दों की संख्या अधिक है। दोनों में छंदों की भी समानता है। ऐसा प्रतीत होता है कि एक पुस्तक के श्लोक मूल हैं और दूसरी के श्लोक उनका भाषांतर हैं।

४. भगवद्गीता और सांख्य-योग

भगवद्गीता में कहा है कि बालबुद्धि पुरुष ही सांख्य और योग में भेद करते हैं, वास्तव में दोनों एक ही हैं। गीता में योग शब्द का प्रयोग बहुत हुआ है, इसके विविध

अध्याय सांख्ययोग, कर्मयोग, कर्मसंन्यासयोग, ज्ञानयोग, भक्तियोग आदि नामों से प्रसिद्ध हैं।

भगवद्गीता और सांख्य

दर्शनकारों में कपिल और व्यास दोनों का नाम गीता में आया है, और एक ही प्रसंग में। कृष्ण ने कहा है—‘सिद्धों में मैं कपिल मुनि हूँ’। (१० १६) आगे चलकर कहा है—‘मुनियों में मैं व्यास हूँ’। (१० ३७)

सांख्य द्वैतवाद का समर्थक है, यह इसका अलगानेवाला चिह्न है। अद्वैतवाद पुरुष और प्रकृति में एक को अस्वीकार करता है; प्रकृतिवाद चेतना को प्रकृति का प्रकटन बताता है, अध्यात्मवाद प्रकृति को आत्मा की कल्पना समझता है। द्वैतवाद प्रकृति और पुरुष दोनों को स्वतन्त्र सत्ता का पद देता है। गीता के १३वें अध्याय में प्रकृति और पुरुष के लिए ‘क्षेत्र’ और ‘क्षेत्रज्ञ’ का प्रयोग किया है और आरम्भ में ही कहा है कि ‘क्षेत्र’ और ‘क्षेत्रज्ञ’ का ज्ञान ही ज्ञान है। चौथे श्लोक में कहा है कि ‘जो कुछ कृष्ण कहने जा रहा है, वही ऋषियों द्वारा गाया गया है, वेदमंत्रों में बताया गया है, और वही ब्रह्मसूत्रों का मत है।’ इस कथन का अन्तिम भाग विशेष महत्त्व रखता है।

यह कहते ही, गीता ‘क्षेत्र’ का वर्णन करती है। कहा है—

‘महाभूत, अहकार, बुद्धि और अव्यक्त, १० इन्द्रियाँ, मन, और पाँच इन्द्रियों के विषय,’

‘इच्छा, द्वेष, सुख, दुःख, सघात, चेतना, धृति—यह, विकारों के सहित, ‘क्षेत्र’ संक्षेप से कहा गया।’ (१३ ५-६)

यहां पहले श्लोक में सांख्य के २४ तत्त्वों (मूल प्रकृति और इसके विकारों) की सूची दी है, कविता की आवश्यकतावश क्रम कुछ बदल दिया गया है। दूसरे श्लोक में मन की प्रक्रियाओं का वर्णन है, और इसके साथ सघात (शरीर) को भी जोड़ दिया है।

पुरुष मूल प्रकृति (अव्यक्त) और इसके विकारों से अलग है, वह ‘क्षेत्र’ से अलग, २५वां तत्त्व है।

१३ १८ में सांख्य द्वैत का स्पष्ट शब्दों में वर्णन किया है—

‘प्रकृति और पुरुष दोनों को ही अनादि जान। यह भी जान कि ‘विकार’ और ‘गुण’ प्रकृति से पैदा होते हैं।’

प्रकृति का विकास पुरुष की दृष्टि में होता है। जो कुछ हो रहा है, वास्तव में पुरुष उससे निर्लिप्त है, प्रकृति के सयोग के कारण वह भोक्ता है।

प्रकृति का विकास होता कैसे है ?

मूल प्रकृति सत्त्व, रज, तम—तीन गुणों का सामजस्य है। इस सामजस्य के टूटने पर विकास का आरम्भ होता है। तीनों गुण रहत एक साथ हैं, परन्तु इनकी शक्ति एक दूसरे की अपेक्षा बढ़ती घटती रहती है। विकास का कारण गुणों की शक्ति का बढ़ना घटना ही है। सांख्य के अनुसार मन भी प्रकृति के विकारों में एक है, गीता में भी इसे इन विकारों में दिया है। मन में भी सत्त्व, रज, और तम विद्यमान हैं और इनकी शक्ति अधिक न्यून होती रहती है। मन के सन्वय में तीन गुण इसके तीन पक्ष—ज्ञान, क्रिया और भाव हैं। भगवद्गीता में गुणों की वाचत कहते हुए मन पर अधिक ध्यान दिया है। १४ वें अध्याय में कहा है कि तीन गुण आत्मा को शरीर में वाचते हैं; मत्त्वगुण सुख में लगाता है, रजोगुण कर्म में लगाता है, तमोगुण प्रमाद में लगाता है। (१३ ५, ९)

सांख्य में कहा है कि जब पुरुष अपने आप को प्रकृति से भिन्न समझ लेता है, तो उसके बन्धन कट जाते हैं। गीता में कहा है—‘जब देह में निवास करनेवाला (पुरुष) तीनों गुणों से पार हो जाता है, तो वह जन्म-मरण, जरा, और दुखों से छूटकर अमृत को प्राप्त करता है।’ (१४ २०) १० वें अध्याय में कहा है कि मनुष्यों की श्रद्धा सात्त्विकी, राजसी और तामसी होती है। यह भेद मनुष्यों के आहार में, यज्ञ में, दान में, तप में भी पाये जाते हैं।

सांख्य में पुरुष और प्रकृति का भेद मौलिक सिद्धान्त है। मूल प्रकृति (अव्यक्त) एक है, और बाह्य जगत् में जो बहुत्व दिखाई देता है, वह अव्यक्त के सामजस्य टूटने का परिणाम है। दूसरी ओर पुरुष अनेक है। गीता में पुरुष-बहुत्व को सर्वत्र माना है। कृष्ण कहता है, अर्जुन सुनता है। कृष्ण, अपने कथनानुसार, शरीर ही इसलिए धारण करता है कि साधु पुरुषों को तारे और पापियों का नाश करे।

इस तरह गीता ने सांख्य के निम्न सिद्धान्तों को स्वीकार किया है—

- (१) पुरुष और प्रकृति एक दूसरे से भिन्न अन्तिम तत्त्व हैं,
- (२) प्रकृति का विकास गुणों का सामजस्य टूटने से होता है,
- (३) प्रकृति के सयोग में, पुरुष अपने आप को बन्धन में डाल देता है, पुरुष और प्रकृति में भेद करना ही बन्धन से छूटना है,
- (४) पुरुष अनेक है।

भगवद्गीता और योग

गीता (१० १७) में अर्जुन ने कृष्ण को 'योगी' कह कर संबोधित किया है। सजय ने उसे 'महायोगेश्वर' कहा है और पुस्तक के अन्तिम श्लोक में 'योगेश्वर कृष्ण' और धनुषधारी अर्जुन के सहयोग के महत्त्व का वर्णन किया गया है। १०वें अध्याय में ही कृष्ण ने अपनी विभूतियों का विस्तार से वर्णन किया है। यह विभूतियाँ पातजल योग की विभूतियों से भिन्न हैं। पतजल की विभूतियाँ प्रायः प्रकृति के सबंध में हैं; योगी दीवार में से गुजर जाता है, दीवार का पर्दा उसे परे पड़ी वस्तुओं को देखने के अयोग्य नहीं बनाता, वह आकर्षण नियम की अवहेलना करके वायु में उड़ सकता है। कृष्ण अपनी विभूतियों की बाबत कहता है—

'अर्जुन! मैं सब भूतों के हृदय में स्थित आत्मा हूँ, सब भूतों का आदि, मध्य और अन्त भी मैं हूँ।' (१० २०) अगले श्लोकों में वह अपने आपको विविध श्रेणियों में सर्वात्म्य बताता है—देवों में इन्द्र, इन्द्रियों में मन, वृक्षों में पीपल, गौओं में कामधेनु, सिद्धों में कपिल, मुनियों में व्यास। दूसरे प्रकार की वस्तुओं को भी ध्यान में रखा है—अपने आपको राक्षसों में कुबेर, दैत्यों में प्रह्लाद, छल करनेवालों में जुआ (जुआरी?) कहा है। श्लोक ३९ में फिर अपने आपको सभी भूतों का 'बीज' और 'अन्तरात्मा' कहा है।

योगदर्शन में पहले दो योगागम और नियम हैं। गीता में दैवी सम्पत्ति वालों के गुणों का वर्णन करते हुए यमों और नियमों की अधिक संख्या को उन गुणों में सम्मिलित किया है।

योग का उद्देश्य चित्त की वृत्तियों का निरोध है। योगदर्शन में अभ्यास और वैराग्य को इस निरोध के साधन बताया है।

गीता (६ ३५) में कहा है कि मन चंचल है परन्तु अभ्यास और वैराग्य से काबू में आ सकता है।

पतजल और गीता के दृष्टिकोण में एक भेद दिखाई देता है। पातजल योग में यम और नियम दो पहले अंग हैं, धारण, ध्यान और समाधि अन्तिम अंग हैं। अन्तिम तीन अंगों को 'ध्यान' भी कहा जाता है। पातजल योग में ध्यान का स्थान कर्म से ऊँचा है। यही आम योगियों का मत है। गीता में कर्मत्याग पर नहीं, अपितु कर्म-फल त्याग पर बल दिया है। निष्काम कर्म को ज्ञान और ध्यान दोनों से श्रेष्ठ बताया है।

५. भगवद्गीता और मीमांसा

भगवद्गीता में पूर्व मीमांसा की ओर सकेत नहीं किया, परन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि इसकी ओर उपेक्षा भी नहीं की।

पूर्वमीमांसा में प्रमुख बातें दो हैं—

(१) धर्म आदेश (प्रेरणा) है, और धर्म के आदेश श्रुति में मिलते हैं।

(२) धर्म का प्रमुख अंश यज्ञ कर्म का करना है।

भगवद्गीता में भी धर्म या कर्तव्य पर कोई दार्शनिक वाद नहीं। कृष्ण ने अर्जुन को शास्त्रों की ओर देखने को कहा। इससे आगे गया, तो कहा—

‘सर्व धर्मों को त्याग कर एक मेरी शरण में आ।’ (१८ ६६)

यहां सिद्धान्त रूप में, मीमांसा की तरह धर्म को चोदना या आदेश स्वीकार किया है।

गीता में यज्ञ के महत्त्व को स्वीकार किया है।

३ १० में कहा है कि कल्प के आरम्भ में प्रजापति ने प्रजा को ‘यज्ञसहित पैदा किया’ और उन्हें आदेश दिया कि वे यज्ञ द्वारा वृद्धि को प्राप्त हो, ३ १५ में कहा है कि ‘ब्रह्म सदा यज्ञ में प्रतिष्ठित है।’ यज्ञ का तत्त्व यह है कि व्यक्ति अपनी कमाई में से कुछ भाग दूसरों के लिए व्यय करता है। ३ १३ में कहा है—

‘यज्ञ से बचे हुए को खानेवाले सन्त सब पापों से छूट जाते हैं, जो पापी अपने लिए ही पकाते हैं, वे तो पाप ही खाते हैं।’

जिन तीन कर्मों की विशेष प्रशंसा की है, उनमें भी यज्ञ को प्रथम स्थान दिया है। परन्तु गीता ने यज्ञ को मीमांसा के सीमित अर्थों में नहीं लिया। ४ ३३ में कहा है कि ‘वेदवाणी में बहुत प्रकार के यज्ञों का व्याख्यान किया है, वे सब एक या दूसरे प्रकार की क्रिया का फल हैं।’ इसके पहले, कई प्रकार के यज्ञों की वास्तविकता कहा है। इनमें ईश्वर-पूजा, इन्द्रियमयम, प्राणायाम भी सम्मिलित हैं। ४ २८ में कहा है—

‘कुछ लोग द्रव्ययज्ञ करते हैं, कुछ तपयज्ञ, कुछ योगयज्ञ, कुछ व्रतयज्ञ, कुछ स्वाध्याय-यज्ञ करते हैं।

यह भी कहा है कि द्रव्ययज्ञ से ज्ञानयज्ञ उत्तम है।

गीता ने पूर्वमीमांसा की अपेक्षा द्रव्ययज्ञ के महत्त्व को बहुत कम कर दिया है।

गीता में ‘ब्रह्मसूत्र’ और इसके रचयिता व्यास दोनों का नाम आता है। आम ख्याल के अनुसार गीता का मध्यभाग प्रायः वेदान्त का व्याख्यान है। वेदान्त का सिद्धान्त क्या है? जैसा हम देख चुके हैं, स्वयं कृष्ण ने ‘क्षेत्र’ और ‘क्षेत्रज्ञ’ की व्याख्या करते

हुए कहा कि जो कुछ वह कहने लगा है, वही 'ब्रह्मसूत्र' का मत है। उत्तर मीमांसा की व्याख्या में हम देख चुके हैं कि वादरायण ने कई स्थानों पर ब्रह्म और जीव के भेद पर बल दिया है। वादरायण के सूत्रों पर बोधायन ने भाष्य लिखा, परन्तु वह भाष्य अब मिलता नहीं। उसके पीछे कुछ भाष्य हुए, इनमें भाष्यकारों ने 'ब्रह्मसूत्र' में अद्वैत को नहीं देखा। गौडपाद ने माडूक्य उपनिषद् पर कारिकाएँ लिखी और उनमें अद्वैत का समर्थन किया। गौडपाद के प्रभाव में शंकराचार्य ने उपनिषदों और वेदान्त सूत्रों में अद्वैतवाद को देखा। शंकर के प्रभाव में अब वेदान्त और अद्वैत को एक ही अर्थ में लिया जाने लगा है।

भगवद्गीता 'ब्रह्मसूत्र' में क्या देखती है?

गीता के मध्यभाग में, कृष्ण ने 'उत्तम पुरुष' का बहुत प्रयोग किया है। ७वें अध्याय में ३० श्लोकों में से २८ में, ९वें अध्याय में ३४ श्लोकों में से २९ में ऐसा संकेत है। १०वाँ अध्याय कृष्ण का कथन ही है, और इसके ३५ श्लोकों में हर एक में यह संकेत विद्यमान है। कृष्ण ने अपनी बात जो कुछ कहा, उसमें सर्वविख्यात कथन दो निम्न श्लोकों में मिलता है—'भारत' जब-जब धर्म की ग्लानि और अवधर्म की वृद्धि होती है, तब-तब ही मैं अपने आपको रचता हूँ' 'साधु पुरुषों के तारने के लिए, बुरे कर्म करनेवालों के विनाश के लिए, मैं युग-युग में प्रकट होता हूँ।' (४ ७, ८)

यहाँ कृष्ण ने अपने अतिरिक्त अर्जुन का और अनेक युगों में भले और बुरे पुरुषों का अस्तित्व माना है। जो सग्नान पुण्य और पाप में चल रहा है, वह कृष्ण के एक सृजन से समाप्त नहीं हो जाता, युग-युग में धर्म की रक्षा करनी होती है। इस एक कथन की मौजूदगी में गीता में अद्वैत देखना अर्थहीन-सा प्रतीत होता है।

कृष्ण ने अपने आपको वस्तुओं का अन्तरात्मा और बीज-देनेवाला कहा है। अन्य पदार्थों की श्रेणियों में अपने आपको प्रमुख कहा है, पुरुषों में अपने आपको 'पुरुषोत्तम' कहा है। यदि एक के बिना कुछ है ही नहीं, तो उत्तम और अवधर्म का भेद हो ही नहीं सकता।

गीता के मध्य भाग में भक्ति पर बहुत जोर दिया है। भक्ति प्रेमी और प्रिय, उपामक और उपास्य, के भेद को स्वीकार करती है।

६ भगवद्गीता और बौद्ध सिद्धान्त

भगवद्गीता में साध्य, योग, और ब्रह्मसूत्र का जिक्र किया है, कपिल और व्यास का नाम भी आया है। गौतम बुद्ध या बौद्ध सिद्धान्त की ओर कोई स्पष्ट संकेत

नहीं। परन्तु प्रतीत होता है कि गीता में बौद्ध ललकार से निपटने का यत्न किया गया है, और इस यत्न में समझौते का अंश भी मौजूद है।

बुद्ध की शिक्षा में निम्न बातें प्रमुख थी—

(१) ससार में जो कुछ है, मिश्रित है, इसलिए इसका विनाश होगा।

(२) आत्मा कोई नित्य द्रव्य नहीं, यह भी बना है और टूटेगा।

(३) ससार दुःखमय है। जीवन के अन्त के साथ ही दुःख का अन्त हो सकता है। जीवन ज्वाला का बुझ जाना ही अन्तिम उद्देश्य, निर्वाण, है।

बुद्ध ने परमात्मा की वावत कुछ नहीं कहा। कुछ लोगों के विचार में वह परमात्मा में विश्वास नहीं करता था, कुछ लोगों के विचार में उसने ब्रह्मविद्या और नीति को एक दूसरे से अलग रखा, और अपने कथनों को नैतिक उपदेश तक सीमित किया।

सम्भवतः बुद्ध के समय में यज्ञों में पशुबलि का रिवाज था। बुद्ध की नैतिक शिक्षा में अहिंसा मौलिक प्रत्यय था। बुद्ध कर्मकांड को बेकार समझता था।

भगवद्गीता ने परमात्मा और आत्मा के अस्तित्व को वैदिक सिद्धान्त का मुख्य अंश समझा और इनका मर्मथन किया। बौद्ध सिद्धान्त में भक्ति के लिए कोई स्थान न था। गीता ने भक्ति के महत्त्व को स्वीकार किया और इसे सर्वसाधारण में प्रिय बनाने के लिए, साकार और निराकार दोनों प्रकार की पूजा का उपदेश दिया। 'अव्यक्त अक्षर (निराकार ब्रह्म) की पूजा करनेवालों को बहुत क्लेश होता है, मैं अपने भक्तों को शीघ्र ही मूर्त्युरूप ममार सागर से पार कर देता हूँ।'

(१२ ५-७)

बुद्ध की शिक्षा प्रायः अपने भिक्षुओं के लिए थी, कृष्ण अर्जुन को रणभूमि में उपदेश दे रहा था। हम यह आशा नहीं कर सकते कि अहिंसा के मूल्य की वावत दोनों का दृष्टिकोण एक हो। बुद्ध ने अपनी शिक्षा में अहिंसा को प्रथम स्थान दिया, कृष्ण ने दैवी सपदा वाले पुरुषों के लक्षणों में अभय को प्रथम स्थान दिया है, और अहिंसा को १०वाँ स्थान दिया है। आसुरी सपदा को प्राप्त हुए पुरुषों के छ लक्षणों में श्रौव को चौथे स्थान पर रखा है।

इससे अधिक महत्त्व इस बात का है कि कृष्ण की दृष्टि में किमी काम की कीमत लगाने के लिए उसके दृष्ट आकार की नहीं, अपितु कर्त्ता के भाव को देखना चाहिये। कृष्ण ने युद्ध में पड़े अर्जुन को युद्ध से रोका नहीं, अपितु अनिच्छुक अर्जुन को युद्ध में धकेल दिया।

सिद्धान्त में परमात्मा और आत्मा का अस्तित्व, व्यवहार में कर्त्तव्य का निर-

पेक्ष आदेश—इन दो बातों में कृष्ण ने बौद्ध मत का विरोध किया। अब समझाते के अंश की ओर देखें।

भारतीय दर्शन की विविध शाखाओं में अन्तिम उद्देश्य बन्धन से छूटना है। कही यह बन्धन दुख के रूप में देखा गया है, कही अविद्या या अभद्र के रूप में। छुटकारे के लिए 'मोक्ष', 'कैवल्य', 'योग', आदि शब्दों का प्रयोग किया गया है। गौतम बुद्ध ने इसके लिए 'निर्वाण' का प्रयोग किया। उपनिषदों और दर्शनो में परमगति के लिए 'निर्वाण' का प्रयोग नहीं हुआ। भगवद्गीता के तीन मुख्य श्लोको में 'ब्रह्मनिर्वाण' का प्रयोग हुआ है—

‘जो पुरुष आत्मा में ही सुख, आराम और ज्ञान पाता है, वह योगी ब्रह्मनिर्वाण को प्राप्त करता है।’

‘जिन पुरुषों के पाप नष्ट हो गये हैं, जिन्हें कोई संशय नहीं रहा, जो सब भूतों के हित में मस्त हैं, एकान्न चित्त वाले और ब्रह्मवेत्ता हैं, वे ब्रह्मनिर्वाण को प्राप्त करते हैं।’

‘जो काम-क्रोध से विमुक्त हैं, जिनका चित्त वश में है, जिन्हें आत्मज्ञान प्राप्त हो चुका है, ऐसे यतियों के लिए हर ओर से ब्रह्मनिर्वाण प्राप्त होता है।’

(५ २४-२६)

कर्म के सवन्ध में कृष्ण ने कर्मकांड की अपेक्षा नैतिक क्रिया को अधिक महत्त्व दिया। उसने 'यज्ञ' के अर्थ को विस्तृत किया और तप, ज्ञान, प्राणायाम आदि को यज्ञ ही वयान किया। यही नहीं, 'ज्ञान यज्ञ' को 'द्रव्य यज्ञ' से ऊँचा पद दिया। ऐसी व्याख्या को बौद्ध अपनी जीत समझ सकते थे। ऐसा यज्ञ तो वे भी करते थे।

७ पश्चाद्दर्शन

अध्याय के आरम्भ में कहा गया था कि भगवद्गीता दर्शनो में एक दर्शन नहीं, परन्तु एक चलन्त टिप्पणी है। अध्याय के अन्त में, कुछ शब्द पश्चाद्दर्शन के रूप में कहना अनुचित न होगा।

भगवद्गीता का विषय 'न्याय' और 'वैशेषिक' से अमवद्ध है। 'न्याय' का प्रमुख काम 'प्रमाण' और 'प्रमेय' की व्याख्या है, वैशेषिक छ 'पदार्थों' की वास्तव कहता है। गीता में 'प्रमाण' और 'पदार्थ' का जिक्र तक नहीं।

साध्य के साथ गीता का घनिष्ठ सम्बन्ध है। गीता में पुरुष और प्रकृति के भेद को स्पष्ट शब्दों में स्वीकार किया है, प्रकृति में अव्यक्त और व्यक्त के भेद को माना है,

विकास के फल—२४ प्राकृत विकारों का जिक्र किया है, विकास के कारण को तीन गुणों के आपसी सन्बन्ध में देखा है।

सास्य में अन्तिम उद्देश्य पुरुष और प्रकृति का पृथक् होना है, इसी को गीता गुणातीत होना कहती है।

योग शब्द का प्रयोग गीता में बहुत हुआ है। योग अनुशासन को गीता ने महत्त्व दिया है, और योग के अंगों की वास्तव प्रशंसा के शब्दों में जिक्र किया है। परन्तु जहाँ पातञ्जल योग ने 'ध्यान' को प्रमुख स्थान दिया है, वहाँ गीता में ध्यानयोग के साथ भक्तियोग और कर्मयोग को भी महत्त्व दिया है। इनमें कर्म, निष्काम कर्म, को ध्यान से श्रेष्ठ कहा है। ध्यानयोग और भक्तियोग को एक स्तर पर रखा है, केवल इतना कहा है कि भक्तियोग ध्यानयोग से सुगम मार्ग है।

पूर्वमीमांसा का मौलिक सिद्धान्त यह है कि 'धर्म चोदना-लक्षण वाला है।' यह न तो प्राकृत नियम की तरह अवाध्य है, न राजनीतिक नियम की तरह बदलता रहता है, यह प्रेरणा या आदेश है। इसका अधिकार सर्वोच्च है, परन्तु इसे मानना न मानना व्यक्ति का अपना काम है। गीता ने भी धर्म को आदेश के रूप में ही देखा है। जैमिनि ने धर्म का स्रोत वेद को बताया था, कृष्ण ने वेदशास्त्र के साथ अपने आपको भी मयुक्त कर दिया। पूर्वमीमांसा में धर्म प्रायः कर्मकांड था, गीता ने यज्ञ को विस्तृत अर्थ में लिया और निष्काम कर्म को प्रथम स्थान दिया।

उत्तर मीमांसा के मौलिक सिद्धान्त को गीता ने स्वीकार किया—ब्रह्म विश्व का आदि मूल है, वही इसे धारण करता है, और उसी में इसका अन्तिम स्थान है। इस स्वीकृति के साथ, जो कुछ वेदान्त सूत्रों में ब्रह्म की वास्तव कहा गया था, उसे कृष्ण ने अपने आप पर लागू कर दिया।

बौद्ध सिद्धान्त के विरुद्ध गीता ने ब्रह्म और आत्मा के अस्तित्व पर बल दिया। इसने अहिंसा को भी भिन्न दृष्टिकोण से देखा। कोई क्रिया अपने आपमें अच्छी या बुरी नहीं, जिस भाव से यह की जाती है, वह इसे अच्छा या बुरा बनाता है।

गीता ने परमगति के लिए 'निर्वाण' शब्द का प्रयोग किया, यज्ञ को विस्तृत अर्थों में लिया। यहाँ गीता कुछ बौद्ध विचार के निकट पहुँची।

गीता का प्रमुख भाग उसका जीवन का फलम्फा है, जिने पहले भाग में बहुत मनोहर रीति से प्रस्तुत किया गया है। 'अपना कर्तव्य पालन करो, क्योंकि यह कर्तव्य है, 'सग' और 'फल' को परे रहने दो।'

५. भगवद्गीता और मीमांसा

भगवद्गीता में पूर्व मीमांसा की ओर सकेत नहीं किया, परन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि इसकी ओर उपेक्षा भी नहीं की।

पूर्वमीमांसा में प्रमुख बातें दो हैं—

(१) धर्म आदेश (प्रेरणा) है, और धर्म के आदेश श्रुति में मिलते हैं।

(२) धर्म का प्रमुख अंश यज्ञ कर्म का करना है।

भगवद्गीता में भी धर्म या कर्त्तव्य पर कोई दार्शनिक वाद नहीं। कृष्ण ने अर्जुन को शास्त्रों की ओर देखने को कहा। इससे आगे गया, तो कहा—

‘सर्व धर्मों को त्याग कर एक मेरी शरण में आ।’ (१८ ६६)

यहां सिद्धान्त रूप में, मीमांसा की तरह धर्म को चोदना या आदेश स्वीकार किया है।

गीता में यज्ञ के महत्त्व को स्वीकार किया है।

३ १० में कहा है कि कल्प के आरम्भ में प्रजापति ने प्रजा को ‘यज्ञसहित पैदा किया’ और उन्हें आदेश दिया कि वे यज्ञ द्वारा वृद्धि को प्राप्त हों, ३ १५ में कहा है कि ‘ब्रह्मा सदा यज्ञ में प्रतिष्ठित है।’ यज्ञ का तत्त्व यह है कि व्यक्ति अपनी कमाई में से कुछ भाग दूसरों के लिए व्यय करता है। ३ १३ में कहा है—

‘यज्ञ से बचे हुए को खानेवाले सन्त सब पापों से छूट जाते हैं, जो पापी अपने लिए ही पकाते हैं, वे तो पाप ही खाते हैं।’

जिन तीन कर्मों की विशेष प्रशंसा की है, उनमें भी यज्ञ को प्रथम स्थान दिया है। परन्तु गीता ने यज्ञ को मीमांसा के सीमित अर्थों में नहीं लिया। ४ ३३ में कहा है कि ‘वेदवाणी में बहुत प्रकार के यज्ञों का व्याख्यान किया है, वे सब एक या दूसरे प्रकार की क्रिया का फल हैं।’ इसके पहले, कई प्रकार के यज्ञों की वास्तविकता कहा है। इनमें ईश्वर-पूजा, इन्द्रियसंयम, प्राणायाम भी सम्मिलित हैं। ४ २८ में कहा है—

‘कुछ लोग द्रव्ययज्ञ करते हैं, कुछ तपयज्ञ, कुछ योगयज्ञ, कुछ व्रतयज्ञ, कुछ स्वाध्याय-यज्ञ करते हैं।’

यह भी कहा है कि द्रव्ययज्ञ से ज्ञानयज्ञ उत्तम है।

गीता ने पूर्वमीमांसा की अपेक्षा द्रव्ययज्ञ के महत्त्व को बहुत कम कर दिया है।

गीता में ‘ब्रह्मसूत्र’ और इसके रचयिता व्यास दोनों का नाम आता है। आम ख्याल के अनुसार गीता का मध्यभाग प्रायः वेदान्त का व्याख्यान है। वेदान्त का सिद्धान्त क्या है? जैसा हम देख चुके हैं, स्वयं कृष्ण ने ‘क्षेत्र’ और ‘क्षेत्रज्ञ’ की व्याख्या करते

हुए कहा कि जो कुछ वह कहने लगा है, वही 'ब्रह्मसूत्र' का मत है। उत्तर मीमांसा की व्याख्या में हम देख चुके हैं कि वादरायण ने कई स्थानों पर ब्रह्म और जीव के भेद पर बल दिया है। वादरायण के सूत्रों पर बोधायन ने भाष्य लिखा, परन्तु वह भाष्य अब मिलता नहीं। उसके पीछे कुछ भाष्य हुए, इनमें भाष्यकारों ने 'ब्रह्मसूत्र' में अद्वैत को नहीं देखा। गौडपाद ने मांडूक्य उपनिषद् पर कारिकाएँ लिखी और उनमें अद्वैत का समर्थन किया। गौडपाद के प्रभाव में शंकराचार्य ने उपनिषदों और वेदान्त सूत्रों में अद्वैतवाद को देखा। शंकर के प्रभाव में अब वेदान्त और अद्वैत को एक ही अर्थ में लिया जाने लगा है।

भगवद्गीता 'ब्रह्मसूत्र' में क्या देखती है ?

गीता के मध्यभाग में, कृष्ण ने 'उत्तम पुरुष' का बहुत प्रयोग किया है। ७वें अध्याय में ३० श्लोकों में से २८ में, ९वें अध्याय में ३४ श्लोकों में से २९ में ऐसा सकेत है। १०वा अध्याय कृष्ण का कथन ही है, और इसके ३५ श्लोकों में हर एक में यह सकेत विद्यमान है। कृष्ण ने अपनी वाक्य जो कुछ कहा, उसमें सर्वविख्यात कथन दो निम्न श्लोकों में मिलता है—'भारत' जब-जब धर्म की ग्लानि और अधर्म की वृद्धि होती है, तब-तब ही मैं अपने आपको रचता हूँ। 'साधु पुरुषों के तारने के लिए, बुरे कर्म करनेवालों के विनाश के लिए, मैं युग-युग में प्रकट होता हूँ।' (४ ७, ८)

यहाँ कृष्ण ने अपने अतिरिक्त अर्जुन का और अनेक युगों में भले और बुरे पुरुषों का अस्तित्व माना है। जो सग्नान पुण्य और पाप में चल रहा है, वह कृष्ण के एक सृजन से समाप्त नहीं हो जाता, युग-युग में धर्म की रक्षा करनी होती है। इस एक कथन की मौजूदगी में गीता में अद्वैत देखना अर्थहीन-सा प्रतीत होता है।

कृष्ण ने अपने आपको वस्तुओं का अन्तरात्मा और वीज-देनेवाला कहा है। अन्य पदार्थों की श्रेणियों में अपने आपको प्रमुख कहा है, पुरुषों में अपने आपको 'पुरुषोत्तम' कहा है। यदि एक के बिना कुछ है ही नहीं, तो उत्तम और अवम का भेद हो ही नहीं सकता।

गीता के मध्य भाग में भक्ति पर बहुत जोर दिया है। भक्ति प्रेमी और प्रिय, उपानक और उपास्य, के भेद को स्वीकार करती है।

६ भगवद्गीता और बौद्ध सिद्धान्त

भगवद्गीता में सांख्य, योग, और ब्रह्मसूत्र का जिक्र किया है, कपिल और व्यास का नाम भी आया है। गौतम बुद्ध या बौद्ध सिद्धान्त की ओर कोई स्पष्ट सकेत

नहीं। परन्तु प्रतीत होता है कि गीता में बौद्ध ललकार से निपटने का यत्न किया गया है, और इस यत्न में समझौते का अंश भी मौजूद है।

बुद्ध की शिक्षा में निम्न बातें प्रमुख थी—

(१) ससार में जो कुछ है, मिश्रित है, इसलिए इसका विनाश होगा।

(२) आत्मा कोई नित्य द्रव्य नहीं, यह भी बना है और टूटेगा।

(३) ससार दुःखमय है। जीवन के अन्त के साथ ही दुःख का अन्त हो सकता है। जीवन ज्वाला का बुझ जाना ही अन्तिम उद्देश्य, निर्वाण, है।

बुद्ध ने परमात्मा की वास्तव कुछ नहीं कहा। कुछ लोगों के विचार में वह परमात्मा में विश्वास नहीं करता था, कुछ लोगों के विचार में उसने ब्रह्मविद्या और नीति को एक दूसरे से अलग रखा, और अपने कथनों को नैतिक उपदेश तक सीमित किया।

सम्भवतः बुद्ध के समय में यज्ञों में पशुबलि का रिवाज था। बुद्ध की नैतिक शिक्षा में अहिंसा मौलिक प्रत्यय था। बुद्ध कर्मकांड को बेकार समझता था।

भगवद्गीता ने परमात्मा और आत्मा के अस्तित्व को वैदिक सिद्धान्त का मुख्य अंश समझा और इनका मर्मथन किया। बौद्ध सिद्धान्त में भक्ति के लिए कोई स्थान न था। गीता ने भक्ति के महत्त्व को स्वीकार किया और इसे सर्वसाधारण में प्रिय बनाने के लिए, साकार और निराकार दोनों प्रकार की पूजा का उपदेश दिया। 'अव्यक्त अक्षर (निराकार ब्रह्म) की पूजा करनेवालों को बहुत क्लेश होता है, मैं अपने भक्तों को शीघ्र ही मृत्युरूप ससार सागर से पार कर देता हूँ।'

(१२ ५-७)

बुद्ध की शिक्षा प्रायः अपने भिक्षुओं के लिए थी, कृष्ण अर्जुन को रणभूमि में उपदेश दे रहा था। हम यह आशा नहीं कर सकते कि अहिंसा के मूल्य की वास्तव दोनों का दृष्टिकोण एक हो। बुद्ध ने अपनी शिक्षा में अहिंसा को प्रथम स्थान दिया, कृष्ण ने दैवी सपदा वाले पुरुषों के लक्षणों में अभय को प्रथम स्थान दिया है, और अहिंसा को १०वाँ स्थान दिया है। आसुरी सपदा को प्राप्त हुए पुरुषों के छ लक्षणों में क्रोध को चौथे स्थान पर रखा है।

इससे अधिक महत्त्व इस बात का है कि कृष्ण की दृष्टि में किसी काम की कीमत लगाने के लिए उसके दृष्ट आकार की नहीं, अपितु कर्ता के भाव को देखना चाहिये। कृष्ण ने युद्ध में पड़े अर्जुन को युद्ध से रोका नहीं, अपितु अनिच्छुक अर्जुन को युद्ध में धकेल दिया।

सिद्धान्त में परमात्मा और आत्मा का अस्तित्व, व्यवहार में कर्तव्य का निर-

पेक्ष आदेश—इन दो बातों में कृष्ण ने बौद्ध मत का विरोध किया। अब समझौते के अंश की ओर देखें।

भारतीय दर्शन की विविध शाखाओं में अन्तिम उद्देश्य बन्धन से छूटना है। कही यह बन्धन दुःख के रूप में देखा गया है, कही अविद्या या अभद्र के रूप में। छुटकारे के लिए 'मोक्ष', 'कैवल्य', 'योग', आदि शब्दों का प्रयोग किया गया है। गौतम बुद्ध ने इसके लिए 'निर्वाण' का प्रयोग किया। उपनिषदों और दर्शनों में परमगति के लिए 'निर्वाण' का प्रयोग नहीं हुआ। भगवद्गीता के तीन मुख्य श्लोको में 'ब्रह्मनिर्वाण' का प्रयोग हुआ है—

‘जो पुरुष आत्मा में ही सुख, आराम और ज्ञान पाता है, वह योगी ब्रह्मनिर्वाण को प्राप्त करता है।’

‘जिन पुरुषों के पाप नष्ट हो गये हैं, जिन्हें कोई संशय नहीं रहा, जो सब भूतों के हित में मस्त हैं, एकाग्र चित्त वाले और ब्रह्मवेत्ता हैं, वे ब्रह्मनिर्वाण को प्राप्त करते हैं।’

‘जो काम-क्रोध से विमुक्त हैं, जिनका चित्त वश में है, जिन्हें आत्मज्ञान प्राप्त हो चुका है, ऐसे यतियों के लिए हर ओर से ब्रह्मनिर्वाण प्राप्त होता है।’

(५ २४-२६)

कर्म के सवन्ध में कृष्ण ने कर्मकांड की अपेक्षा नैतिक क्रिया को अधिक महत्त्व दिया। उसने 'यज्ञ' के अर्थ को विस्तृत किया और तप, ज्ञान, प्राणायाम आदि को यज्ञ ही बयान किया। यही नहीं, 'ज्ञान यज्ञ' को 'द्रव्य यज्ञ' से ऊँचा पद दिया। ऐसी व्याख्या को बौद्ध अपनी जीत समझ सकते थे। ऐसा यज्ञ तो वे भी करते थे।

७ पश्चाद्दर्शन

अध्याय के आरंभ में कहा गया था कि भगवद्गीता दर्शनों में एक दर्शन नहीं, परन्तु एक चलन्त टिप्पणी है। अध्याय के अन्त में, कुछ शब्द पश्चाद्दर्शन के रूप में कहना अनुचित न होगा।

भगवद्गीता का विषय 'न्याय' और 'वैशेषिक' से अमरबद्ध है। 'न्याय' का प्रमुख काम 'प्रमाण' और 'प्रमेय' की व्याख्या है, वैशेषिक छ 'पदार्थों' की वास्तव कहता है। गीता में 'प्रमाण' और 'पदार्थ' का जिक्र तक नहीं।

नास्य के साथ गीता का घनिष्ठ सम्बन्ध है। गीता में पुरुष और प्रकृति के भेद को स्पष्ट शब्दों में स्वीकार किया है, प्रकृति में अव्यक्त और व्यक्त के भेद को माना है,

विकाम के फल—२४ प्राकृत विकारो का जिक्र किया है, विकाम के कारण को तीन गुणो के आपसी सन्बन्ध में देखा है।

साख्य में अन्तिम उद्देश्य पुरुष और प्रकृति का पृथक् होना है, इसी को गीता गुणातीत होना कहती है।

योग शब्द का प्रयोग गीता में बहुत हुआ है। योग अनुशासन को गीता ने महत्त्व दिया है, और योग के अंगो की वास्तव प्रशंसा के शब्दों में जिक्र किया है। परन्तु जहाँ पातञ्जल योग ने 'ध्यान' को प्रमुख स्थान दिया है, वहाँ गीता में ध्यानयोग के साथ भक्तियोग और कर्मयोग को भी महत्त्व दिया है। इनमें कर्म, निष्काम कर्म, को ध्यान से श्रेष्ठ कहा है। ध्यानयोग और भक्तियोग को एक स्तर पर रखा है, केवल इतना कहा है कि भक्तियोग ध्यानयोग से सुगम मार्ग है।

पूर्वमीमांसा का मौलिक सिद्धान्त यह है कि 'धर्म चोदना-लक्षण वाला है।' यह न तो प्राकृत नियम की तरह अबाध्य है, न राजनीतिक नियम की तरह बदलता रहता है, यह प्रेरणा या आदेश है। इसका अविकार सर्वोच्च है, परन्तु इसे मानना न मानना व्यक्ति का अपना काम है। गीता ने भी धर्म को आदेश के रूप में ही देखा है। जैमिनि ने धर्म का स्रोत वेद को बताया था, कृष्ण ने वेदशास्त्र के साथ अपने आपको भी संयुक्त कर दिया। पूर्वमीमांसा में धर्म प्रायः कर्मकांड था, गीता ने यज्ञ को विस्तृत अर्थ में लिया और निष्काम कर्म को प्रथम स्थान दिया।

उत्तर मीमांसा के मौलिक सिद्धान्त को गीता ने स्वीकार किया—ब्रह्म विश्व का आदि मूल है, वही इसे धारण करता है, और उसी में इसका अन्तिम स्थान है। इन स्वीकृति के साथ, जो कुछ वेदान्त सूत्रों में ब्रह्म की वास्तव कहा गया था, उसे कृष्ण ने अपने आप पर लागू कर दिया।

बौद्ध सिद्धान्त के विरुद्ध गीता ने ब्रह्म और आत्मा के अस्तित्व पर बल दिया। इसने अहिंसा को भी भिन्न दृष्टिकोण में देखा। कोई क्रिया अपने आपमें अच्छी या बुरी नहीं, जिस भाव से यह की जाती है, वह इसे अच्छा या बुरा बनाता है।

गीता ने परमगति के लिए 'निर्वाण' शब्द का प्रयोग किया, यज्ञ को विस्तृत अर्थों में लिया। यहाँ गीता कुछ बौद्ध विचार के निकट पहुँची।

गीता का प्रमुख भाग उसका जीवन का फलम्फा है, जिसे पहले भाग में बहुत मनोहर रीति से प्रस्तुत किया गया है। 'अपना कर्त्तव्य पालन करो, क्योंकि यह कर्त्तव्य है, 'सग' और 'फल' को परे रहने दो।'

विकास के फल—२४ प्राकृत विकारों का जिक्र किया है, विकास के कारण को तीन गुणों के आपसी सवन्ध में देखा है।

साख्य में अन्तिम उद्देश्य पुरुष और प्रकृति का पृथक् होना है, इसी को गीता गुणातीत होना कहती है।

योग शब्द का प्रयोग गीता में बहुत हुआ है। योग अनुशासन को गीता ने महत्त्व दिया है, और योग के अंगों की वास्तव प्रशंसा के शब्दों में जिक्र किया है। परन्तु जहाँ पातञ्जल योग ने 'ध्यान' को प्रमुख स्थान दिया है, वहाँ गीता में ध्यानयोग के साथ भक्तियोग और कर्मयोग को भी महत्त्व दिया है। इनमें कर्म, निष्काम कर्म, को ध्यान से श्रेष्ठ कहा है। ध्यानयोग और भक्तियोग को एक स्तर पर रखा है, केवल इतना कहा है कि भक्तियोग ध्यानयोग से सुगम मार्ग है।

पूर्वमीमांसा का मौलिक सिद्धान्त यह है कि 'धर्म चोदना-लक्षण वाला है।' यह न तो प्राकृत नियम की तरह अवाच्य है, न राजनीतिक नियम की तरह बदलता रहता है, यह प्रेरणा या आदेश है। इसका अधिकार सर्वोच्च है, परन्तु इसे मानना न मानना व्यक्ति का अपना काम है। गीता ने भी धर्म को आदेश के रूप में ही देखा है। जैमिनि ने धर्म का स्रोत वेद को बताया था, कृष्ण ने वेदशास्त्र के साथ अपने आपको भी मयुक्त कर दिया। पूर्वमीमांसा में धर्म प्रायः कर्मकांड था, गीता ने यज्ञ को विस्तृत अर्थ में लिया और निष्काम कर्म को प्रथम स्थान दिया।

उत्तर मीमांसा के मौलिक सिद्धान्त को गीता ने स्वीकार किया—ब्रह्म विश्व का आदि मूल है, वही इसे धारण करता है, और उसी में इसका अन्तिम स्थान है। इस स्वीकृति के साथ, जो कुछ वेदान्त सूत्रों में ब्रह्म की वास्तव कहा गया था, उसे कृष्ण ने अपने आप पर लागू कर दिया।

बौद्ध सिद्धान्त के विरुद्ध गीता ने ब्रह्म और आत्मा के अस्तित्व पर बल दिया। इसने अहिंसा को भी भिन्न दृष्टिकोण में देखा। कोई क्रिया अपने आपमें अच्छी या बुरी नहीं, जिस भाव से यह की जाती है, वह इसे अच्छा या बुरा बनाता है।

गीता ने परमगति के लिए 'निर्वाण' शब्द का प्रयोग किया, यज्ञ को विस्तृत अर्थों में लिया। यहाँ गीता कुछ बौद्ध विचार के निकट पहुँची।

गीता का प्रमुख भाग उसका जीवन का फलम्फा है, जिसे पहले भाग में बहुत मनोहर रीति से प्रस्तुत किया गया है। 'अपना कर्तव्य पालन करो, क्योंकि यह कर्तव्य है, 'सग' और 'फल' को परे रहने दो।'